انواعِ فلسفہ

ظفر حسین خاں

انجمن ترقی اردو (ہند) ۔ علی گڑھ

انواعِ فلسفہ

یعنی

پروفیسر ولیم ارنسٹ ہاکنگ کی مشہور و معرکتہ الآرا کتاب

"ٹائپس آف فلاسفی" کا ترجمہ

از

ظفر حسین خاں

سابق انسپکٹر مدارس، یو۔پی

شائع کردہ

انجمن ترقی اردو (ہند)

علی گڈھ

بار اول مارچ ۱۹۵۲ء

قیمت غیر مجلد [illegible] ے

کتابت وطباعت زیر اہتمام

دانش محل امین الدولہ پارک لکھنؤ

سرفراز قومی پریس لکھنؤ

فہرست مضامین

rekhta

مقدمۂ مترجم

پروفیسر ہاکنگ کی ٹائپس آف فلاسفی، جس کا ترجمہ اُردو داں پبلک کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے اُن کتابوں میں سے ہے جو شائع ہوتے ہی قبولِ عام کی سند حاصل کرلیتی ہیں۔ یونیورسٹیوں نے اس کتاب کو پریس سے نکلتے ہی ہاتھوں ہاتھ لیا اور کم و بیش بیس سال سے درسیات میں شامل ہے۔ اسی کے ساتھ اپنی عام فہمی اور سلاست بیان کی بنا پر یہ کتاب عام شائقین فلسفہ میں بھی بہت مقبول ہوئی۔

بیس سال کے پیہم کامیاب تجربہ کے بعد، اُردو داں پبلک کو فلسفہ سے روشناس کرانے کے لئے شاید اس سے بہتر کوئی دوسرا مجرب نسخہ نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اسی کو اُردو کے جامہ میں پیش کیا جا رہا ہے۔ مترجم کے پیش نظر ہاکنگ کے علاوہ دیگر معلمین فلسفہ مثلاً جوڈ، پیٹرک، کننگھم وغیرہ کے تصنیفات بھی تھے لیکن ترجمہ سے فراغت کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ ہاکنگ آپ اپنی نظیر ہیں۔ اس انتخاب کے لئے دراصل مستحق داد عالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، و صدر انجمن ترقی اُردو ہند ہیں۔

شاید یہ ترجمہ محض اُردو داں حضرات کے علاوہ اُن طلبا کے لئے بھی مفید ثابت ہو جن کے کورس میں اصل کتاب داخل ہے اور جو اپنی مادری زبان کی وساطت سے موضوعِ بحث پر بہ آسانی اور جلد عبور کرلینے کے بعد اصل کتاب کے مطالعہ سے زیادہ استفادہ کرسکیں اور امتحان کے لئے مطالب و مسائل کو اچھی طرح محفوظ رکھ سکیں۔

شروع میں مترجم کا ارادہ تھا کہ کتاب پر ایک تفصیلی مقدمہ لکھے، جس میں فلسفہ کی موجودہ

تحریکوں مثلاً مظاہریت (PHENOMENOLOGY) منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM)
اور وجودیت (EXISTENTIALISM) پر سیر حاصل تبصرہ ہو جائیں لیکن چند وجوہ
سے اس خیال کو ترک کر دینا پڑا جن میں سے سب سے بڑی وجہ خود مصنف کی خواہش کا
احترام تھا جس کا اس نے اپنے پہلے باب کے اخیر میں اظہار کیا ہے اور از انواع "فلسفہ کی
سادگی کو قائم رکھنے کی غرض سے ہر اضافہ اور تفصیل کی پیچیدگیوں سے احتراز کیا ہے.
دوسرے، اس قبیل کے مباحث کی مناسب جگہ شاید کتاب کے شروع میں نہیں بلکہ اخیر میں
ہے یعنی مقدمہ کی شکل میں نہیں بلکہ ضمیمہ کی صورت میں لیکن چونکہ یہ تحریکیں فلسفیانہ فکر کے سلسلہ
کی آخری کڑیاں ہیں اور وسیع فلسفیانہ پس منظر کی طالب ہیں اس لئے مبتدیوں کی کتاب
میں ضمیموں کی دلچسپی کی چیز شامل کر دینا مناسب نہ تھا، چونکہ یہ مبتدیوں کے لئے غیر مفید
ہوتا اور ضمیموں کو محض ضمیمہ کی خاطر فلسفہ کی ابتدائی کتاب خریدنے کی کیوں تکلیف دی جاتی
الغرض مناسب یہی معلوم ہوا کہ ان تحریکات پر مستقل مقالے سپرد قلم ہوں. دوران ترجمہ ہی
میں دو تحریکوں یعنی وجودیت اور منطقی ایجابیت کے خاکے تیار ہو گئے تھے اور مواد کے جمع
کرنے کا سلسلہ ہنوز جاری ہے، چنانچہ منطقی ایجابیت پر جوڈ کی تنقید جو ابھی حال میں شائع
ہوئی ہے، مترجم کے پاس چند روز ہوئے آگئی ہے.

رہا ترجمہ کا مسئلہ تو ترجمہ واقعی اگر امر محال نہیں تو دشوار ترین شے تو ضرور ہے. اٹلی
کے مشہور فلسفی کروچے (CROCE) کے خیال میں تو ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ
ہو ہی نہیں سکتا. اگر آپ کروچے کے جواب میں تراجم کے کتب خانہ کے کتب خانہ بھی پیش
کر دیں، تو جس نقطۂ نظر سے کروچے نے دعویٰ کیا ہے، اس کا جواب نہ ہوگا.

اگر آپ نفسیات کی خوردبین سے فہم انسانی کو دیکھیں تو اس میں حسب ذیل مدارج
پائیں گے.

پہلا درجہ یہ ہے کہ مصنف اپنے افکار ضبط تحریر میں لاتا اور ان کو پڑھ کر اس کے مفاہیم

اپنے ذہن میں متعین کرتا ہے.

دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس تحریر کو مصنف کے ذہناً ہم رتبہ، ہم مذاق اور ہم وطن
یعنی وہ لوگ جن کا ذہنی پس منظر مصنف کے ذہنی پس منظر کے برابر ہے، پڑھتے اور سمجھتے ہیں.

تیسرا درجہ وہ ہے کہ مصنف کے ہم وطن و ہم زبان لیکن ذہنی پس منظر میں اس سے
مختلف اس کی تحریر کو پڑھتے اور کچھ سمجھتے ہیں.

چوتھا درجہ یہ ہے کہ وہ لوگ جن کی مادری زبان تو وہی ہے جو مصنف کی لیکن ماحول
مختلف، مثلاً کسی امریکی مصنف کی تحریر کوئی انگریز یا کسی انگریز کی تحریر کو کوئی امریکی پڑھتا اور
اس کا کوئی مفہوم قرار دیتا ہے.

پانچواں درجہ یہ کہ پڑھنے والے اور مصنف کی مادری زبان، ماحول اور ذہنی پس منظر
میں اختلاف ہے، لیکن پڑھنے والا مصنف کی زبان جانتا ہے.

چھٹا درجہ یہ کہ کوئی مترجم کسی مصنف کو اپنی مادری زبان میں ترجمہ کرتا، اور اصل کو
پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے ترجمہ کے مفاہیم اپنے ذہن میں قرار دیتا ہے.

ساتواں درجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر ان لوگوں کے سمجھنے کا ہے جو مترجم کی طرح اصل
مضمون اور اصل زبان سے واقف ہیں.

آٹھواں درجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر ان لوگوں کے سمجھنے کا ہے جن کے لئے اصل زبان
اور مضمون دونوں غیر ہیں.

مدارج فہم کی یہ تقسیم بالکل صحیح و مقررہ منطقی اصول پر نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ اختصاراً
اور سہولت فہم کے لئے اکثر درمیانی مدارج اوپر تلے کے مدارج میں ضم کر دئے گئے ہیں لیکن پہلا
اور اخیر درجہ اپنی جگہ قائم کرتے ہوئے ذرا غور کیجئے کہ پہلے درجۂ فہم یعنی مصنف کے فہم کے معیار
سے آٹھواں درجہ کس قدر دور ہے، اور اس لحاظ سے کروچے کا قول کس قدر صحیح ہے، پھر اگر
مفاہیم کے ترجمہ پر زبان کی مخصوص خوبیوں کی ترجمانی کا بھی اضافہ کر دیا جائے، تو گویا

کوئی مترجم اس بوجھ کو اٹھا سکتا ہے۔

لیکن عملی دنیا میں یہ استحالہ کبھی مانع ترجمہ نہیں ہوا۔ یونانی فلسفہ کا ترجمہ عربوں نے کیا، عربی سے یہ علوم دیگر یورپین زبانوں میں منتقل ہوئے۔ مشاہیر عالم کے تراجم ایک دوسری زبان میں آئے دن ہوتے رہتے ہیں سچ پوچھیے تو تفاوت و اختلاف فہم کا قانون ہم سخنوں اور ہم زبانوں میں بھی جاری ہے یہ تو کبھی ہوا نہیں کہ ہر مصنف اپنی تصنیف کو لئے خود ہی پڑھتا رہے۔ جہاں ایک انسان دوسرے انسان سے صدہا اختلافات رکھتا ہے وہاں کچھ اقدار مشترک بھی ہیں۔ منطق اور نقد و بحث کے اصول ایک ہیں۔ اختلافِ زبان و نسل و مرز و بوم افہام و تفہیم اور سلسلہ کاروبار میں کبھی حارج نہیں ہوتے درآمد اور برآمد اشیا کا سلسلہ مختلف ملکوں کے درمیان، بندھے ٹکے اصول کے مطابق بغیر کسی غلطی کے جاری ہی رہتا ہے۔

اصل میں ترجمہ کا سنگلاخ خطہ لسانی خصوصیات ہیں یعنی الفاظ کا صوتی ورد و بست توازن، اور وہ جذبات جو ان خصوصیات سے بیدار ہوتے ہیں، یہ جوہر بالعموم خالص ادب اور شاعری میں نمایاں ہوتے ہیں۔ ان کا ترجمہ اگر محال نہیں تو واقعی دشوار ترین تو ضرور ہے۔ لیکن زبان کے اس اوپری جذباتی سطح کے نیچے، ایک گہری سطح خیالات کی بھی ہے۔ یہاں اوپری سطح کے تلاطم کے بجائے سکون و قیام ہے، زبان کے اس حصہ کا ترجمہ محال نہیں کہا جا سکتا۔ فلسفہ اور سائنس ہمیشہ موضوع ترجمہ رہے ہیں اور رہیں گے کہیں ان میں بھی لسانی خصوصیات کی بات آجاتی ہے، مثلاً ہاکنگ ہی نے آئڈیالزم (IDEALISM) یعنی تصوریت کی بحث میں لکھا ہے چونکہ آئڈیالزم کا جزو آئڈیل (IDEAL) ہے لہذا اس سے ہم یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ یہ آئڈیلز (IDEALS) کا نظریہ ہے حالانکہ اس کے مفہوم کا اصلی جوہر آئڈیا (IDEA) ہے۔ اب ان تمام مطالب کا ترجمہ "تصوریت" سے کس طرح کیجیے گا؟ اصل مقام پر آپ دیکھیں گے کہ مترجم اپنے فرض سے کس طرح عہدہ برآ ہوا ہے۔ یہاں اس کا اعادہ موجب طوالت ہوگا۔

مذکورہ بالا معروضات، نفسیاتِ ترجمہ کے متعلق تھے۔ نفسیات کی کتابوں میں خال خال اشاروں اور سطحی حوالوں کو چھوڑ کر نفسیاتِ ترجمہ ایک مستقل موضوع کی حیثیت سے ابھی تشنۂ بحث ہے، حالانکہ فلسفہ حال کا اقتضا "معنویت" اور "مفہوم"، کا "مفہوم سمجھنے کی جانب روز افزوں ہے، چنانچہ آگڈن اور رچرڈ کی ایک مشترک تصنیف کا نام ہی معنی کے معنی (THE MEANING OF MEANING) ہے۔ سارے افہام و تفہیم کا نچوڑ، الفاظ، تصورات اور اشیا کے باہمی تثلیثی تعلقات میں مضمر ہے۔ "لفظ"، "تصور" اور "شے" کے مفاہیم کا دامن تنگ پا کر اہل فکر نے "اشارہ"، "مشار" اور "مشار الیہ" کے اصطلاحات تجویز کئے ہیں جن میں تعمیم زیادہ ہے۔ ہر عمل فہم میں ان کا باہمی تعلق حسب ذیل مثلث کی شکل میں دکھایا گیا ہے

مشار (تصور)

مشار الیہ (شے) — اشارہ (لفظ)

اس مثلث کے دیکھنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہر اشارہ اپنے مشار الیہ تک براہِ راست نہیں پہونچتا، بلکہ مشار کی راہ سے پہونچتا ہے، چنانچہ مثلث کا قاعدہ ٹوٹی ہوئی لکیر سے دکھایا گیا ہے۔ نفسیات ترجمہ کے سارے کھیل کا میدان مثلث داہنا ضلع ہے جو اشارہ اور مشار کے باہمی انتقالات کا تماشا گاہ ہے۔

اگرچہ جیسا اوپر کی شکل سے ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ اور شے کے درمیان خلیج واقع ہے، لیکن اس علمی تحقیق کے خلاف عام عقیدہ میں لفظ اور شے کے درمیان خاصہ علت و معلول کا رشتہ ہے چنانچہ سارا منتر جنتر، جادو، ٹونکے اسی عقیدہ پر مبنی ہیں کہ چند الفاظ کے اعادہ سے اشیاء مطلوبہ وجود پذیر ہو جائیں گی۔ بچوں کے نام رکھنے میں بھی یہی عقیدہ کارفرما ہے۔

کہ اچھے ناموں کے اثرات، اچھے سمجھے جاتے ہیں اور مسمّیٰ گویا اسم کا تابع سمجھا جاتا ہے۔

نفسیاتِ ترجمہ ایک سائنس کی حیثیت سے اپنی گوناگوں مشکلات کی وجہ سے اب تک محروم تدوین ہے۔ سائنسی تحقیقات کے اصول سے کرنا یہ ہوگا کہ اول ترجموں کے مختلف نمونوں کا اُن کی اصل سے مقابلہ کیا جائے پھر ہر مترجم کے اصول کا استقرا کیا جائے اور اخیر میں ان اصول سے اُن اصول موضوعہ کا استنباط کیا جائے جو ہر ترجمہ کے عمل پر حاوی ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسا ہفتخواں ہے کہ جسے سر کرنے کے لئے بڑی ہمت اور وقت کی ضرورت ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر ہر مترجم اپنے ترجمہ کے ساتھ اُن اصول کو بھی لکھ دیتا جن پر وہ عمل پیرا ہوا ہے تاکہ آئندہ محقق کو سہولت ہوتی۔

بہ طورِ بادی النظر میں مترجمین کے تین گروہ ہیں:

ایک تو وہ جو ترجمہ میں بہت حزم و احتیاط سے کام لیتے ہیں اور لفظی ترجمہ پر عامل ہیں۔ ایسے ترجمہ بالعموم مذہبی کتابوں کے ہیں جن میں ترجمہ کی ذرا سی لغزش معصیت سمجھی جاتی ہے۔ اس نوعیت کے ترجموں کی مثال قرآن مجید کے لفظی ترجمہ ہیں۔ اس قبیل کے ترجموں میں محاورہ اور صرف و نحو کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ مترجم بالکل "تحت اللفظ" ترجمہ کرتا چلا جاتا ہے۔ اصل اصول صحت ترجمہ ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ترجمہ کی اکائی لفظ ہے

دوسرے گروہ میں وہ مترجمین ہیں جو آزاد ترجمہ یا تلخیص کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک ترتیب خیال کے ساتھ اصل کے امثال و توضیحات بدل دینے اور اسی طرح کے دیگر تصرفات کرنے میں مضائقہ نہیں، ترجمہ بامحاورہ، صاف اور رواں ہونا چاہئے۔ گروہ اول کے "صحت ترجمہ" والے اصول کے یہ قائل نہیں جس سے زبان ذبح ہو جائے۔ چنانچہ اس گروہ کے نزدیک ترجمہ کی اکائی۔ دو تین جملے نہیں بلکہ پورا پیراگراف کا پیراگراف ہو سکتا ہے۔

تیسرا گروہ ان دونوں گروہوں کے بین بین ہے یعنی وہ محاورہ کے ساتھ صحت ترجمہ کا بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ طریق ترجمہ اول دونوں طریقوں سے مشکل اور دیر طلب

ہے اور اصل کو ترجمہ میں دیانت کے ساتھ پیش کرنے کا ضامن ہے۔ اس قسم کے ترجمہ میں زیادہ سے زیادہ ایک جملہ ترجمہ کی اکائی ہو سکتا ہے بس اسی کے حدود میں فقرات لوٹ پلٹ کے جا سکتے ہیں اور اتنا تصرف کیا جا سکتا کہ اسما کی جگہ اسی مادہ کے افعال یا افعال کی جگہ اسما، صفت کی جگہ موصوف، یا صفت کی بجائے متعلق فعل اختیار کر لئے جائیں۔ لیکن مصنف کے اصل مفہوم کا کوئی جزو فوت نہ ہونے پائے، اور ہر لفظ کسی نہ کسی عنوان سے ترجمہ کے لپیٹ میں آجائے۔

پہلی نوع ترجمہ یعنی لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر جسے اب کوئی پسند نہیں کرتا، اور اس لئے تقریباً متروک ہے ترجمہ کے دو ہی تکنیک رائج ہیں، اور اپنی اپنی جگہ بالکل ٹھیک ہیں اگر محل استعمال ٹھیک ہو۔ ادبی شاہکاروں کا جن میں جذبی پہلو زیادہ غالب ہوتا ہے، آزاد ترجمہ ہی ہونا چاہئے اور فی الواقع وہی ہو بھی سکتا ہے جیسا اوپر مذکور ہوا زبان کی جذبی سطح سب سے اوپر کی سطح ہوتی ہے اور وہ سمندر کے اوپر کی سطح کی طرح مدوجزر میں مبتلا ہوتی ہے جو آزاد اور بیباک ترجمہ ہی کے قابو میں آسکتے ہیں لیکن زبان کی گہرائیوں میں سمندر کی گہرائی کی طرح بالکل سکون ہے۔ یہ علاقہ جذبات کا نہیں بلکہ معلومات کا ہے۔ مذہب، فلسفہ، سائنس، اور تاریخ اسی اندرونی اور پُرسکون سطح کی چیزیں ہیں۔ ان کے ترجمہ میں سنجیدگی صحت بیان اور نقل مطابقِ اصل کے زریں اصول کو ہاتھ سے دینے کے لئے کوئی عذر مسموع نہ ہونا چاہئے اور تیسری تکنیک پر حرف بہ حرف عمل ہونا چاہئے۔

فلسفہ اور سائنس کے ترجمہ میں، ایک اہم سوال وضع اصطلاحات کا ہے۔ یورپ لے تو بین الاقوامی اصطلاحات بنا کر فراغت کی چنانچہ ہر یورپی زبان اپنی ساخت کے لحاظ سے ان اصطلاحوں میں برائے نام تصرف کرکے اصطلاحات کو اختیار کئے ہوئے ہے۔ اُردو اپنی علمی خیرات کے لئے ہمیشہ فارسی و عربی کی دست نگر رہی ہے۔ آغازِ ترجمہ ہی سے چونکہ بہت سے بنے بنائے اصطلاحات عربی سے مل گئے، ان ہی کے وزن پر نئے اصطلاحات

بھی گھڑ لئے گئے اور اب کثرتِ استعمال سے اس قدر زبان میں پیوست ہو گئے ہیں کہ یورپ کی تقلید میں اب سب اصطلاحیں بدل ڈالنا بڑا انقلابی عمل ہوگا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ آئندہ جدید اصطلاحات کو ضروری ردّ و بدل کرکے مگر ایسا نہیں کہ ان کی اصلی صورت مسخ ہو جائے اختیار کیا جائے۔ مثلاً ENTELECHY کے لئے کوئی بنی بنائی اصطلاح نہ ملی تو اس کے لئے اُردو میں "انطلاقی" کی اصطلاح وضع کر لی ہے، جو صورت اور کسی قدر معنی دونوں حیثیت سے اصل کے قریب ہے۔

باقی اس ترجمہ میں وہی اصطلاحات اختیار کی گئی ہیں جو یا تو مستعمل ہیں یا بنی بنائی اصطلاحوں سے مشتق یا اُن کے مشابہ ہیں۔ بعض جگہ متداول اصطلاحوں سے گریز بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً MYSTICISM کے لئے زبان میں تصوف اور باطنیت کی لفظیں موجود تھیں لیکن چونکہ تصوف "صوفیائے کرام" سے اور "باطنیت" فرقہ باطنیہ (اسمٰعیلیہ) سے منسوب ہو چکے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مفہوم تنگ ہو گیا ہے اور اگر ان میں سے کسی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو ذہن ان کے مستعمل معنی کی جانب منتقل ہوتا رہے گا۔ اس ذہنی کشاکش سے بچنے کے لئے "سِرّیت" کی اصطلاح اختیار کی گئی ہے جو اصل سے متحد المعنی ہونے کے ساتھ ایک حد تک رواج پذیر بھی ہو چکی ہے[1]۔ جہاں تک ہو سکا ہے ہاکنگ کے شگفتہ اسلوب بیان کے خد و خال کو ترجمہ میں قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے

ہر نوع فلسفہ کی بحث کے خاتمہ پر مصنف نے فلسفہ پر انگریزی کتابوں کی ایک مفصل فہرست دیدی ہے جس کا ترجمہ اُردو داں پبلک کے لئے بے سود تھا چنانچہ ان فہرستوں کو قلم انداز کرکے کتاب کے آخر میں فلسفہ پر اُردو میں جو کتابیں شائع ہو چکی ہیں، اُن کی

[1] اصطلاحات کے باب میں مترجم حقیر اپنے بعض احباب کے نیک مشوروں کا رہین منت ہے جن میں خاص طور پر قابل ذکر مولانا عبدالماجد دریابادی اور مولانا عبدالباری ہیں جن کے رشحات قلم نے اُردو کی زمین میں فلسفہ کی سب سے زیادہ آبیاری کی ہے۔

ایک منتخب فہرست دی ہے۔

(۵) فلسفہ کے مطالعہ کا طریقہ اس پر ہاکنگ نے اپنے دیباچہ میں کچھ اشارات دئے ہیں۔ اصل میں فلسفہ کے مطالعہ کا حاصل یہ ہے کہ فکر و تامل کی قوتیں بیدار ہو جائیں اور ایسا بالعموم تب ہوتا ہے جب مختلف فلاسفہ میں سے کوئی حسبِ دل خواہ رہبر مل جاتا ہے بس اسی کو اپنی فکر و مطالعہ کا محور بنا لینا چاہئے اور مسائل فلسفہ پر ذاتی غور و خوض کا سلسلہ شروع کر دینا چاہئے۔ حقیقت ہر ایک کے سامنے نئے انداز سے بے نقاب ہوتی ہے اور اُس کی جلوہ آرائیاں ہر اک کے لئے جدا جدا ہیں۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہونچ کر غیروں کے خرمنوں سے خوشہ چینیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں۔ اس منزل کا نشان کسی محرمِ اسرارِ خودی سے پوچھئے:۔

خاکِ من روشن تر از جامِ جم است — محرم از نازادہائے عالم است
فکرم آں آہو سرِ فتراک بست — کو ہنوز از نیستی بیروں نجست
سبزۂ نا رُوئیدہ زیبِ گلشنم — گُل بشاخ اندر نہاں در دامنم (اقبال)

ظفر حسین خاں

رامپور

۲۸ جنوری ۱۹۵۱ء

دیباچہ از مصنف

فلسفہ کے باقاعدہ مطالعہ کے کارآمد طریقے تین ہو سکتے ہیں پہلا یہ کہ فلسفہ کی تاریخ پر عبور حاصل کیا جائے۔ اگر خوش قسمتی سے کہیں اس بلند پایہ افسانہ کی کوئی مناسب کتاب آپ کے ہاتھ لگ جائے تو پھر سمجھ لیجئے کہ سارا فلسفہ آپ کو انسانی سیرت اور سماجی تغیرات کے جیتے جاگتے ماحول میں مل گیا۔ ان محرکات سے دوچار ہو کر جو عرصۂ فکر کے ان شہسواروں میں کارفرما تھے، تحقیق حق کی لگن اور بڑھ جاتی ہے لیکن یہ واضح رہے کہ اس راہ میں خطرات بھی ہیں، اور ان سب خطروں کا سرچشمہ ان افکار عالیہ کی فراوانی ہے جو دو ہزار برس سے فلسفہ کے سانچے میں ڈھلتے چلے آئے ہیں۔ مفکرین کا ایک انبوہ ہے جو برابر بڑھتا ہی جاتا ہے اور اس کا ہر فرد ہماری توجہ کا طالب ہے۔ افکار کی اس ریل پیل سے انسان کا ذہن تھک کر چور ہو جاتا ہے اور اس کے دل میں یہ وسوسہ پیدا ہونے لگتا ہے ؎

ہر زہ ہے نغمۂ زیر و بم سازِ ہستی

ایک مبتدی کے لئے جو تاریخ کے جزو کل پر عبور حاصل کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے، تاریخی مطالعہ کی صحیح راہ ڈھونڈھنا دشوار ہے۔ تاریخ کے مطالعہ کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ آپ تمام عقلاء عالم کے خیالات کا احاطہ کریں بلکہ غنیمت جانئے اگر آپ کو چند معنوی دوست ایسے مل جائیں، جو تا زیست حق رفاقت ادا کریں۔ اگر چالیس فلسفیوں میں پانچ بھی ایسے دلی دوست آپ کو میسر ہو گئے تو سمجھ لیجئے کہ آپ کا مطالعہ سوارت ہوا، ایک امر کی طالب علم کے لئے جس کا تاریخ فلسفہ اصل مضمون نہیں بلکہ ثانوی مضمون ہو اس مقصد کے حاصل کرنے کے امکانات

زیادہ ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ براہ راست مسائل فلسفہ سے گتھ جائیں۔ نفس کیا ہے؟ اس کا جسم سے کیا تعلق ہے؟ کیا کردار انسانی، فطرت کی مشین ہی کا ایک پرزہ ہے؟ کیا روح کا وجود ہے؟ کیا موت کے بعد بھی وہ باقی رہتی ہے؟ یہ صفات جنھیں ہم خیر و شر کہتے ہیں، کیا ہیں؟ ان کے لحاظ سے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے؟ اور ہاں، ہم اس علم سے آگے جسے سائنس کہتے ہیں، کچھ اور بھی جان سکتے ہیں؟ ان ہی سوالوں یا اسی قبیل کے دوسرے سوالوں کا جواب ہر انسان کا فلسفہ ہوتا ہے۔ یہی باتیں ہیں جن کی اسے کرید رہتی ہے۔

تو پھر ہم یہی کیوں نہ کریں کہ موجودہ معلومات کی روشنی میں براہ راست ان سوالات پر پل پڑیں، بجائے اس کے کہ افکار سلف کی رام کہانی کے واسطے سے ان تک پہونچیں۔ سائنس کا ذوق رکھنے والے نوجوانوں کی بڑی تعداد کا آج کل یہی رنگ ہے۔ اس میں ان کی بے صبری کو بھی دخل ہے اور جرات و ہمت کو بھی اور میں اس کا قائل ہوں کہ جب ہمت جوان ہو تو اس سے ضرور کام لینا چاہئے۔ تاریخ کا ذوق تب پیدا ہوگا جب ہم یہ محسوس کریں کہ فلسفہ بنی نوع انسان کا ایک معاملہ ہے اور ہر شخص اپنی بصیرت کی تکمیل کے لئے افلاطون کی بصیرت کا محتاج ہے۔ کسی دوسرے کی رپورٹ یا خلاصہ خود افلاطون سے ہم کلامی کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

تیسرا طریقہ جو ہمارا موجودہ طریقہ ہے، یہ ہے کہ ذوقِ تاریخ اور ذوقِ نظامِ خیال دونوں کو سمو دیا جائے اور کائنات کے نظریوں کی ان چند انواع کو چن لیا جائے جو تاریخ فلسفہ میں بار بار ابھرتی رہتی ہیں، اس طور پر نظاموں کی خوفناک تعداد کم ہو جائے گی۔ ہماری دلچسپی کا خاص مرکز کسی نظریہ کائنات کی صحت ہے نہ کہ اس کی تاریخی اداکاری چنانچہ اس طریق پر ہم نفس مسائل فلسفہ سے براہ راست دست و گریباں ہو جاتے ہیں اور اس کے ساتھ مختلف نظریوں کے نمایندہ مفکرین سے روشناس بھی ہوتے جاتے ہیں، اور

ان سے تعارف کا یہ طریقہ، تاریخی واسطے سے، اس لحاظ سے بہتر ہے کہ ہماری اُن سے اس وقت ملاقات ہوتی ہے جب ہم کسی فلسفیانہ خلش میں مبتلا ہیں، اور ایسے موقع پر ان کے افکار نہایت کارگر طریقہ پر ہمارے افکار کی دست گیری کرتے ہیں۔ تاریخی کورس میں کسی مسئلہ پر، مثال کے لئے جبر و قدر ہی کا مسئلہ لے لیجئے، ہمارا ذوق و شوق جو بالعموم ایک ہی بار پیدا ہوتا ہے، جو ہر بار ہر فلسفی سے وہی رام کہانی سننے کی حالت میں باقی نہیں رہ سکتا۔

اس سے ایک خاص فائدہ یہ متصور ہے کہ ہم میں سے اکثر وہ لوگ جو اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف نہیں کرتے ہیں، اس طریقہ پر نہایت مفید طور پر جہاں سے چاہیں اپنا سلسلۂ فکر شروع کر سکتے ہیں۔ قارئین اور سامعین دونوں حیثیتوں سے ہمارے دماغ فلسفہ کے انمل بے جوڑ اجزاء سے لبریز ہیں، جو ہر سمت سے ہم تک پہونچتے رہتے ہیں۔ ہر معلم چاہے اس کا مضمون جو کچھ ہو، کسی نہ کسی فلسفہ کی تبلیغ کرتا ہے، کیا انگریزی، کیا تاریخ، کیا معاشیات اور کیا سائنس، ہر مضمون کی تعلیم کسی فلسفہ کی بھی تعلیم ہے اور کسی لحاظ سے نہیں تو صرف اس لحاظ سے کہ معلم ایک انسان ہے اور اپنے مضمون کی وساطت سے اپنا پیام پہونچائے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح ہمارے ناول نگار، ہمارے واعظ، ہمارے پادری، ہمارے شاعر، ہمارے ڈراما نویس، ہمارے سیاست داں، ہمارے کاروباری بالارادہ یا بلاارادہ ہماری ذہنی شریانوں میں اپنے اپنے فلسفہ کے انجکشن لگاتے رہتے ہیں۔ اس فلسفیانہ انتشار سے ہمیں کوئی راہِ نجات نظر نہیں آتی۔ جن نظریوں کے ٹکڑے پارچہ ہم اس طرح جذب کرتے رہتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوتے۔ ہوشمندی کا سب سے پہلا تقاضا یہ ہے کہ ہمارا جو نظریہ یا جو عقیدہ ہو اسے ہم سمجھیں کہ کیا ہے اور وہ کن نتائج پر منتہی ہوتا ہے۔ انواعِ فلسفہ سے سب سے پہلے تو ہمیں اپنے بچاؤ کا ضروری ہتھیار ہاتھ آجاتا ہے اور پھر ایک طمانیت قلب کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم خیال سے یگانگت کا رشتہ مل جاتا ہے اور ہمارے بعض مضطرب سوالات کا حل بہم پہونچ جاتا ہے

اس طریقہ میں ضرور وہ خرابیاں بھی ہیں، جو اس طرح کی آمیزشوں میں ہوا کرتی ہیں۔ ہمارے ہاں آپ کو مورخ کے مقابلہ میں کم تاریخ، اور نظام پرست مفکر کے مقابلہ میں کم نظام ملے گا۔ اب اس کا فیصلہ آپ کا ذوقِ سلیم کرے گا کہ آیا یہ طریقہ آپ کی ضروریات کے لحاظ سے موزوں ترین ہے یا نہیں۔

اصل میں اس تحریر کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو میری نگرانی میں فلسفہ کی تحصیل کا آغاز کر رہے ہیں اور چونکہ یہ ابھی نصابی منزل سے برآمد ہو رہے ہیں جس کا تخم پوست سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں صاف صاف بے تکلفی کے آثار، اور ناہمواریاں پائی جاتی ہیں، یعنی اس میں وہ سب ناہمواریاں ہیں جو کسی عروس کا کارخانہ چھوڑنے سے پہلے پائی جاتی ہیں۔ میں اس کو اسی حال میں پریس کو دے رہا ہوں جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ میں اسے چھپوا سکتا ہوں تو بس اسی حال میں چھپوا سکتا ہوں اور کچھ یہ بھی وجہ ہے کہ اس کا کھردرا پن، امریکہ کے کارڈورائے روڈ کی طرح ہے جو دلدل کو درختوں کے گول سے پاٹ کر بنائی جاتی ہے اور اس لئے اس کیفیتِ نیم خوابی کی دشمن ہے، جو ہموار تحریر سے پیدا ہوتی ہے ہمارا منشا تسکین نہیں بلکہ تحریک ہے۔ اس کو تو آبادی کے بجائے ایک پہاڑی کیمپ سمجھئے جہاں سے آپ کو بلند پگڈنڈیوں پر تحقیقاتی سیر کے لئے جانا ہے۔

اگرچہ کتاب مسلمہ طور پر مبتدیوں کے لئے لکھی گئی ہے لیکن شاید وہ اُن لوگوں کے لئے بھی غیر مفید ثابت نہ ہو جو فلسفہ میں کافی دستگاہ رکھتے ہیں۔

انواع کی مقررہ ترتیب بحث بالوجہ ہے، جس کی قدر ایک واقف کار ہی کر سکتا ہے۔ علاوہ بریں فلسفہ ایک ایسا مضمون ہے جس میں مبادیات سے آگے نکل جانے پر بھی ہم اُن کو پس پشت نہیں ڈال سکتے۔ حقیقت اور فن زندگی کے "اولیات" سے ہمیں ہمیشہ سروکار رہتا ہے چنانچہ ساری جدید تحقیقات اور بصیرت افروزیاں، عقل و دانش کی سرمدی خروعات پر چند اضافوں سے زیادہ نہیں۔

آخیر میں اُن کثیر التعداد تجویزات کے لئے جو صفائی خیال اور کتاب کو ایک کامیاب درسی کتاب بنانے کے لئے مسٹر جارجیا اگنس نے کی ہیں، میں اپنی منت پذیری کا اظہار کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ موصوفہ آمرا میں فلسفہ کی پروفیسر ہیں اور ریڈکلف کالج میں اس کورس کی تیاری میں میری معاون تھیں۔ علی ہذا میں ڈاکٹر جے۔ ڈبلیو بلز اور مسٹر جارج مارگن کا بھی مرہون منت ہوں جو ہارورڈ میں میرے مددگار تھے، اور جنھوں نے خیالات اور اظہار خیالات میں بہت سی اصلاحیں بالخصوص ان ابواب میں جو "حقیقت" کے متعلق ہیں فرمائیں۔ ان ابواب میں طول کا باعث دراصل تحریک "حقیقت" کی درسی ہچیدگیاں اور ماخذ کی پراگندگی ہے، جو مبتدی ان مباحث میں غوطہ زن ہوں گے وہ اس کے سہارے کنارے تک پہونچ جائیں گے۔

ولیم ارنسٹ ہاکنگ

حصہ اوّل

انواعِ مابعد الطبیعیات

باب ۱

فلسفہ کیا ہے؟

۱۔ عرف عام میں کسی شخص کے فلسفہ سے مراد اس کے عقائد کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہر شخص، کم از کم ہر عاقل و بالغ انسان کا کوئی نہ کوئی فلسفہ حیات ضرور ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ عقائد کے ساز و سامان کے بغیر زندگی کا کام بھی نہیں چل سکتا۔

ہم یہاں عقائد کی اصطلاح کو اس کے وسیع معنی میں استعمال کر رہے ہیں چنانچہ اس میں کائنات کے متعلق وہ تمام خیالات شامل ہیں جو انسان کی عملی زندگی کے لئے شمع راہ ہو سکتے ہیں۔ ان خیالات میں بحث و مباحثہ کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً کوئی طبیب نہ اس پر بحث کرتا ہے اور نہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جان بچانا اس کا فرض ہے، بلکہ یہ امر عقیدۃً اس کا لائحہ عمل ہے اور ایک بدیہی حقیقت کی حیثیت سے اس کے مسلمات میں شامل ہے۔ اس کے برخلاف مثلاً سیاسیات میں وہ لبرل پارٹی کو حق بجانب سمجھتے ہوئے بھی یا مصوری کی کسی نئی طرز کو ننگ فن سمجھتے ہوئے بھی یہ جانتا ہے کہ یہ اس کے ذاتی خیالات ہیں اور بہت بڑی حد تک متنازع فیہ ہیں کسی انسان

کے عقائد سے ہماری مراد اس کے وہ تمام فیصلے ہیں جس کی ایک حد یقین و اذعان پر اور دوسری حد محض تاثرات و گمان پر ہوتی ہے، یہ اس کا محورِ عمل ہیں یعنی عقائد انسان کے وہ خیالات اور آرا ہیں جن پر وہ اپنی زندگی میں کاربند ہے اور وہ ان خیالات سے مختلف ہیں جو وقتی طور پر ذہن میں جگہ پاتے ہیں، چنانچہ اول الذکر خیالات و آرا ہی اس کے فلسفۂ حیات کے اجزائے ترکیبی ہیں، چسٹرٹن نے کیا خوب کہا ہے "کسی شخص کا نظریۂ کائنات یعنی اس کا فلسفۂ حیات جاننا اور باتوں کے جاننے سے زیادہ کارآمد اور ضروری ہے۔ خادم اپنے مخدوم کے فلسفہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے اور مخدوم اپنے سارے کاروبار کی ہار جیت اپنے خادموں کے فلسفہ پر لگا دیتا ہے، مثلاً یہ کہ آیا وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اُن کو اپنا اپنا فرضِ منصبی دیانت کے ساتھ انجام دینا چاہیے خواہ کوئی معائنہ کرے یا نہ کرے۔

۲۔ جب فلسفہ کو ہم علم کے معنی میں استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد انہی عقائد کی جانچ پڑتال ہوتی ہے جو دراصل عبارت ہے، غور و فکر کے ذریعہ چند اٹل عقائد تک پہونچ جانے سے۔

ہم آئے دن ایسے عقائد کا حوالہ دیا کرتے ہیں جو اپنی وسعت میں نہایت دور رس ہیں مثلاً وہ عقائد جو ارکان دین سے متعلق ہیں (خدا کا وجود یا عدم، بعد موت روح کی بقا یا فنا) ضابطۂ خیر و شر جیسے (اوامرِ عشرہ، عقلی ضابطۂ اخلاق، عادلانہ مسابقت)، سیاسی عقائد (جمہوریت، یا کریم النفسانہ آمریت، انسانوں نسلوں اور قوموں کے درمیان مساوات و عدم مساوات) سائنس کے اولیات جیسے (ارتقا، فطرت کی یکسانی، دوام توانائی)۔

فلسفہ مخصوص سائنسوں سے اپنی وسعت کے اعتبار سے مختلف ہے، ہر سائنس میدانِ علم کے ایک جزو سے بحث کرتی ہے، جب کہ فلسفہ کل کی تصویر کا احاطہ کرتا ہے۔ وہ ایک نظریۂ کائنات پیش کرتا ہے، ہربرٹ اسپنسر نے سائنس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ناقص منظم

علم ہے جب کہ فلسفہ کامل منظم علم ہے (اصولِ اولیہ حصہ دوم باب اول) کیا فلسفہ کے نام سے کچھ ادعا مترشح ہوتا ہے یعنی گویا وہ ایک سائنس "بالائے سائنس" ہے؟

اس میں شک نہیں کہ فلسفہ کے عام مفہوم میں ایک بلند حوصلہ مندی کا شائبہ ضرور ہے۔ فلسفی کا لقب ممتاز دماغوں ہی کو دیا جاتا ہے بلکہ افلاطون اور ارسطو کو تو اس اعتراض کا جواب دینا پڑ گیا تھا کہ وہ ایسے علم کے طالب و جویاں ہیں جو صرف دیوتاؤں کے لئے مخصوص و محفوظ ہے۔ اُن کے جواب کا خلاصہ یہ تھا کہ وہ محض فلسفی ہیں یعنی "عاشقانِ علم" اس پر ارسطو نے اس فقرہ کا اور اضافہ کیا کہ عقل انسانی انسان کے اندر ایک ربانی جوہر ہے "علم کلی" پر عبور ہر انسان کا ایک ایسا حق ہے جس کے بغیر انصاف تو یہ ہے کہ ہمارا جینا بے کار ہے۔ کل اشیا کے علم کا احاطہ کرنے کی کوشش خود بینی و خود پسندی پر دلالت نہیں کرتی۔ اگر کوئی مصور اپنی تصویر میں خد و خال کی تفصیل سے پہلے ایک اجمالی خاکہ بنا لیتا ہے تو اس میں غرور و تکبر کی کون سی بات ہے، یہ کوئی تفریحی یا شوقیہ عمل نہیں، بلکہ محنت کو رائیگاں جانے سے بچانے کے لئے لازمی اور ضروری ہے کہ ہر جزو کی تکمیل کے ساتھ کل کا نقشہ پیش نظر رہے۔ چنانچہ ہر مصور پہلے کل کا موٹا موٹا اجمالی خاکہ تیار کرتا ہے جو تصویر بنانے کے دوران میں تغیر پذیر ہوتا رہتا ہے۔ علیٰ ہذا فلسفہ بھی تخمینی جوابات پر قناعت کرتا ہے یا جیسا بعض کا خیال ہے (اگرچہ مجھے اس سے اتفاق نہیں، ملاحظہ ہو باب آخر) کہ ابتدا مفروضات ہی سے کرنا چاہیے اور پھر رفتہ رفتہ ان پر نظرِ ثانی ہوتی رہنا چاہیے، کل کے مفہوم کا کچھ نہ کچھ لحاظ بہرحال ہم کو رکھنا پڑتا ہے۔ ذرا اس سیدھے سادے سوال کا جواب دینے کی کوشش کیجیے "آپ کہاں ہیں؟" اس سوال کا جواب دیتے وقت آپ محسوس کریں گے کہ کون و مکان کے کل تصور کو آپ نظر انداز نہیں کر سکتے۔ (کوشش کر دیکھیے) فلسفہ صرف دیوتاؤں یا مخصوص و ممتاز ہستیوں ہی کا معاملہ نہیں بلکہ وہ ایک انسانی معاملہ ہے اور اس لئے ہر ایک کا مشغلہ اور مسئلہ ہے۔

۳۔ عام طور پر ہمارے بڑے بڑے عقائد استدلال سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ابتداً ان کا ماخذ دوسروں کی سند یا حکم ہوتا ہے مثلاً والدین یا استادوں کی سند یا اُن لوگوں کے احکام وخیالات جو ہماری نظر میں خاص وقعت رکھتے ہیں اور جو بچوں کی ہیرو پرست نظر میں سب سے زیادہ واجب التعمیل ہیں۔ عقائد کا ماخذ معاشرتی ماحول بالخصوص جماعتی روایات بھی ہوتے ہیں یہ خیالات اور آرا صرف اس لئے قبول وتسلیم کرلے جاتے ہیں کہ وہ سوسائٹی کے امور کے متعلق مخصوص گروہوں یا جماعتوں کے مروج اور مقبول عام خیالات ہیں۔ جو عقائد اس طرح حاصل کئے جاتے ہیں اُن کی پذیرائی بھی بے چون وچرا ہوتی ہے۔ ان کے لئے بہتر لفظ "تعصبات" ہے یعنی اپنے تحقیر آمیز معنی میں نہیں بلکہ اپنے ٹھیٹ لغوی معنی میں[1]

ادب اور ڈرامے عقائد کی تشکیل کے زبردست آلہ ہیں۔ ہر ناول اور ہر ڈرامے (تمثیل) میں چند معتقدات کو تسلیم کرنے کی خاموش دعوت مضمر ہوتی ہے جس کو افسانہ نگار اشخاص افسانہ کے دلفریب پیرایہ میں پیش کرتا ہے۔

اگر غور کیجئے تو ہماری معمولی بات چیت میں بھی فلسفہ کا پرتو پایا جاتا ہے اس لئے کہ ہر متکلم کے کلام میں اس کی افتاد مزاج، اس کے نظریۂ زندگی، اس کی رجائیت یا یاسیت اس کے ایمان بالغیب یا پھر عملی سیانا پن، مغرورانہ تحقیر یا کشادہ دلی ہمدردی کی جھلک ضرور پائی جاتی ہے، خواہ اس کا اظہار گوشۂ چشم کے ہلکے سے اشارہ یا جسم کے کسی دوسرے عضو کی معمولی حرکت ہی سے کیوں نہ ہو۔ یہی گفتگو جب دو شخصوں کے درمیان ہو تو اس کا نام روایات ہو جاتا ہے جن سے ہر شخص اپنے عقائد چن لیتا ہے جو اسے صحیح اور درست معلوم ہوتے ہیں۔ اصل میں ہمارے اُن تمام عقائد کا ماخذ جو تعصبات کی شکل میں ہیں سب سے

[1] انگریزی کے لفظ PREJUDICE کے لغوی معنی کسی بات کا پہلے ہی سے من مانا فیصلہ کرلینا ہے۔ مترجم

زیادہ محبوب ہوتے ہیں۔ روایات ہی ہیں۔

۴۔ حالانکہ فلسفہ کا تقاضا ہے کہ ہر بات کی چھان بین کی جائے لیکن ایک امر تعصب کی موافقت میں بھی قابل ذکر ہے۔

عقائد کی بنیاد چاروں طرف سے کھود کر، اچھے بُرے توجیہات پیدا کرنے سے بھلے چنگے عقیدوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے، یہ محض ہم اپنا دل بہلا لیتے ہیں کہ ہم نے ایک ایسا اصول ثابت کر دیا، یا مسلم کرالیا، جسے ہم مانتے چلے آتے ہیں۔ بزعم خود ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نے اپنے تعصبات کی عقلی تاویل کرلی۔ ایف۔ ایچ۔ بریڈلے نے کہیں کہا ہے کہ "مابعد الطبیعات اُن عقائد کی بری دلیلیں دریافت کرنے کا نام ہے جنھیں ہم فطرۃً مانتے چلے آتے ہیں" آگے چل کر اس فقرہ کا اضافہ کرتا ہے "مگر شاید یہ بُرہانی تفتیش بھی ہماری فطرت کا ایک تقاضا ہے یعنی بحث ومباحثہ سے انسان فطرۃً نفور ہے۔ اگر غور کیجئے تو عقائد کی بنیادیں۔ خود عقائد سے کمزور ہوتی ہیں چنانچہ ہم عقائد کے وجود کی ایک ایک کرکے تردید کرسکتے ہیں لیکن نفس عقیدہ کی تردید نہیں کرسکتے۔ اور نہ اس عقیدہ کے ماننے والے کے اعتقاد میں ذرہ برابر تزلزل ہوتا ہے۔

ایڈمنڈ برک انقلاب فرانس کی اُن زیادتیوں سے جن کا ارتکاب عقل کا نام لے کر کیا جارہا تھا متاثر ہوکر تعصبات کا مداح ہو جاتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ "روحِ شرافت اور روحِ مذہب" جو انگریزی تہذیب کا مایۂ خمیر ہے، اُسی کے دم سے باقی ہے۔

"اس روشن خیال زمانہ میں مجھے یہ اقبال کرنے میں ذرا تامل نہیں کہ ہم لوگ بغیر سکھائے پڑھائے (فطری) احساسات رکھنے والی قوم ہیں، اپنے تعصبات کو ترک دینے کے بجائے ہم اپنے سینے سے لگائے رکھتے ہیں اور ان کو اس لئے عزیز رکھتے ہیں کہ وہ تعصبات ہیں۔ وہ جتنے پرانے ہوتے ہیں اتنے ہی ہمیں محبوب ہوتے ہیں۔ ہم نہیں چاہتے کہ کوئی تن تنہا اپنی عقل کے سرمایہ کو اپنی زندگی اور معاش کا ذریعہ بنائے چونکہ

ایک منفرد شخص کی پونجی کی بساط ہی کیا۔ افراد کے حق میں یہی بہتر ہے کہ قوموں اور زمانوں کے عظیم الشان بینک اور سرمایہ سے فائدہ اٹھائیں۔ بہت سے ارباب فہم و فراست تعصبات کی پردہ دری کرنے کے بجائے اپنی ذہانت اُن کی مصلحتوں کے دریافت کرنے میں صرف کرتے ہیں جو تعصبات کے اندر کارفرما ہوتی ہیں۔ اگر وہ اپنی منزل مقصود تک پہونچ جائیں اور کیوں نہ پہونچیں گے جو بندہ یا بندہ، تو وہ سمجھ گئے ہیں کہ مقتضائے دانائی بس یہی ہے کہ تعصب کو اس کی توجیہ کے ساتھ قائم رکھا جائے اس لئے کہ تعصب اپنی توجیہ کے ساتھ، اس توجیہ پر عمل کرنے کے لئے ایک محرک اور جذبہ کا کام دیتا ہے جو اس کی بقا کا ضامن ہے۔ ناگہانی ضرورت کے وقت تعصبات بڑے کارآمد ثابت ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ ذہن کو عقل و فضیلت کے بنے بنائے ڈگر پر ڈال دیتے ہیں اور فیصلہ طلب لمحوں میں متامل انسان کو شک، حیرت اور تذبذب میں نہیں چھوڑتے تعصب ہی کی مدد سے فضائل، انسان کی عادت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ اعمال کی اٹل بے جوڑ کڑیاں بنی رہیں۔ صحیح تعصبات کے ذریعہ فرض کا احساس انسان کی فطرت میں پیوست ہو جاتا ہے۔"

(خیالات، بر انقلاب فرانس۔ وسط کتاب)

۵۔ لیکن اس مقام پر ہم کو فلسفہ کا مقصود اصلی صاف صاف سمجھ لینا چاہیے۔ فلسفہ اس بات پر اصرار ہرگز نہیں کرتا کہ ہر عقیدہ کسی نہ کسی برہانی بنیاد پر قائم کیا جائے، اس کا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ جو ہم ثابت نہ کر سکیں اس پر ہم یقین بھی نہ کریں۔ اس کا کام بس اتنا ہے کہ ہم یہ تحقیق کر لیں کہ ہم کسی عقیدہ کو کن وجوہ سے تسلیم کرتے ہیں اور کس لحاظ سے اور کون سے وجوہ درست ہیں۔ فلسفہ معقول اور غیر معقول تعصبات میں تفریق کر کے تعصب کے لئے اعتقادات کے اندر باقاعدہ جگہ نکال دیتا ہے۔ فلسفہ اچھے برے اُستادوں میں امتیاز کرنے میں بھی ہماری امداد کرتا ہے اور اچھے استاد ہم پہونچا کر عقیدہ کی بنیادیں استوار

کر دیتا ہے۔ دوسرے موقعوں پر وہ صحیح اور غیر صحیح وجدان کا فرق بتا کر مشورہ دیتا ہے کہ عقائد کی حمایت میں عقل کیا کچھ کر سکتی ہے اور کیا نہیں کر سکتی۔ ہم اس مسئلہ پر آئندہ بحث کریں گے (بند ۸۔ باب ۲ و باب ۱۵) فلسفہ کا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ ایک انسان کی حیثیت سے ہم عقائد میں ہٹ دھرمی گوارا نہیں کر سکتے۔ جب تک باطل عقائد کا امکان ہے اور ایسے باطل عقائد جو اہم معاملاتِ حیات میں خطرناک عیاشیوں کے برابر ہیں۔ عقائد کے متعلق غور و خوض سے باز رہنا کوئی تعریف کی بات نہ ہوگی۔

یہ خیال کہ فلسفہ اپنے متعلق فی الجملہ مغالطہ میں مبتلا ہے اور گویا اس وسیع کائنات میں سمجھ بوجھ کر زندگی بسر کرنا گویا بڑے تکبر و غرور کی بات ہے اور انکسار کا اقتضا یہ ہے کہ ہماری آنکھوں پر ہر وقت پٹی بندھی رہے۔ یقیناً یہ ایک نہایت مہمل نظریہ ہے، غور و فکر کی صلاحیت اصل شے ہے۔ اگر ہم چاہیں بھی تو شاید یہ ممکن نہیں کہ ہم اپنی حیات کے نفس مقاصد، اصول اور انجام کو بالکل نظر انداز کر دیں۔ یہ ہمارا یقین کامل ہے کہ عقل کا صحیح استعمال ہم کو حق کے قریب لاتا نہ یہ کہ اس سے دور کر دیتا ہے، چنانچہ فلسفی بجائے خود ایک عقیدہ پر قائم ہے، اور یہ عقیدہ وہ ہے جس کی جانب عرصہ ہوا سقراط نے اشارہ کیا تھا۔

"بے تحقیق جینے سے مرنا بہتر ہے" (افلاطون۔ معذرت ۳۸)

مختلف عقائد جن سے فلسفہ کو خاص تعلق ہے

۶۔ عقائد متعلق حقیقت: مابعد الطبیعات کا موضوع بحث:

کاروبارِ حیات کا بیشتر مشغلہ "ظواہر" و "حقائق" کے درمیان امتیاز کرنے ہی پر مشتمل ہے۔ اگر ایک ہرن کے لئے یہ موت و زیست کا سوال ہو سکتا ہے کہ وہ شکاری کی داؤں گھات کو سمجھتی ہے یا نہیں تو کیا انسان کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں کہ کب وہ حقیقت سے اور کب وہ حقیقت کی نقل سے دوچار ہوتا ہے۔ یہ تو مہمل خیال ہے کہ کوئی "کوئی شکاری"

ہمیں اپنے دام تزویر میں پھانسنے کی تدبیریں کر رہا ہے۔ کائنات کی یہ تمام گندم نما جو فروشیاں اور ان کے ساتھ حق نمائیاں جو ہماری کشاکش حیات اور حرص و ہوا پر چھائی ہوئی ہیں، حق و باطل میں تمیز کرنے میں ہم کو ایک وسیع تجربہ بہم پہونچاتی ہیں۔ علاوہ بریں قدرت بھی بہت سے پُر فریب کرشمہ ہمارے سامنے پیش کرتی ہے: سیاروں کا قیام، زمین کا سکون، آسمان کا گنبد نیلگوں اور اسی طرح کے ہزاروں دوسرے مظاہر پانی کے اندر چھڑی کا ٹیڑھا نظر آنا جبکہ حقیقت میں وہ سیدھی ہے، دھات یا لکڑی کے ٹکڑے کا ٹھوس معلوم ہونا جبکہ وہ سالمات کا ایک جھکتا ہوا رقص ہے اور ہر دو سالموں میں ایک وسیع فصل ہے اور جو ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں کسی محسوس جمیعت و انجماد کا شائبہ تک نہیں۔ تجربہ اور طبیعیات کا فرض انہی حقائق کا سراغ لگانا ہے جنھیں یہ ظواہر اپنے دامن میں چھپائے ہوئے ہیں۔

موجودات عالم پر نظر ڈالئے کیا وہ سب ایسی ہی قطعی و مادی ہیں جیسی نظر آتی ہیں، موت انسانی شخصیت کا خاتمہ ہے، کیا یہ صحیح ہے؟ ہم اپنے اعمال میں آزاد معلوم ہوتے ہیں؛ کیا ایسا ہی ہے؟ کائنات عالم مختلف قسم کی موجودات کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، کیا درحقیقت ایسا ہی ہے؛ کیا کل موجودات کسی اور پوشیدہ ہستی کا پرتو ہیں۔ اس حقیقت کی سراغ رسی مابعد الطبیعیات کا فریضہ ہے عقل و نظر کی خطا کو حذف کرنے کے بعد موجودات جیسے کہ ہیں ان ہی کے مجموعہ کا نام شاید "حقیقت" ہے۔ حقیقت کو "جوہر" بھی کہتے ہیں یعنی کوئی اصلی مادہ جو ہر شے کی تہہ میں پوشیدہ ہے اور جس کے مختلف تغیرات ظواہر اشیا کی شکل میں رونما ہوتے ہیں۔

دو قسم کی چیزوں کو ہم قطعی طور پر حقیقی سمجھتے ہیں یعنی تمام مادی موجودات اور جملہ ذہنی کیفیات۔ یہ بات ضرب المثل ہی ہو گئی ہے کہ فلاں شے اس قدر حقیقی ہے جیسے چٹان یا اس قدر حقیقی ہے جیسے درد، بعض اوقات چٹان کا وجود زیادہ حقیقی معلوم ہوتا ہے اور بعض اوقات

چٹان کا وجود نسبتہً مشکوک، اور درد نسبتہً زیادہ حقیقی شے معلوم ہوتا ہے۔

ہمیں کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصلی شے مادی حقیقت ہے اور اسی کی روشنی میں ہم اپنی ذہنی کیفیات کی بھی تشریح کرنے لگتے ہیں اور کبھی ہمیں ذہنی حقیقت ہی اصلی شے معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ وہی تمام تر مادی ظواہر کی ترجمان ہے اور اصل حقیقت نفس ہی معلوم ہوتا ہے۔ الحاصل، ساری تاریخ فلسفہ کا نچوڑ بس یہی ہے کہ کسی کے نزدیک تو چٹان حقیقت کا شاندار اور اول نمونہ ہے اور کسی کے نزدیک احساس اور نفس تمام حقیقت ہے۔ اول الذکر مادیت اور دہریت کی جانب مائل ہوتے ہیں اور آخر الذکر تصوریت کی جانب اول الذکر کے نزدیک نفس مادی حقیقت کا مظہر ہے اور آخر الذکر کی دانست میں فطرت، نفسی حقیقت کا مظہر۔ اگر ہم اس امر کو ملحوظ رکھیں کہ جو شے مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے اس کیلئے یہ لازمی ہے کہ وہ مستقل بالذات ہو، ظواہر کی طرح تغیر پذیر نہ ہو، تو ان کا باہمی امتیاز اچھی طرح اجاگر ہو جائے گا۔

منطقی حیثیت سے مسئلہ کی اور بھی شکلیں ہیں مثلاً یہ کہ نفس و فطرت دونوں کسی تیسرے جوہر کی نمود ہیں جو نہ یہ ہے نہ وہ، یا پھر حقیقت ہی کی دو قسمیں ہیں ایک مادی حقیقت دوسرے نفسی حقیقت اور یہ دونوں حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا، مستقل یعنی ایک دوسرے میں ناقابلِ تحویل ہیں۔ اس عقیدہ کو "ثنویت" کہتے ہیں کیا ان کے علاوہ کوئی اور صورت بھی ممکن ہے؟

چاہے ہماری ساری کوشش بے سود ثابت ہو لیکن جو شخص اس سوال کا جواب چاہتا ہے کہ حقیقت کی علامات کیا ہیں تو اس کی تلاش و تحقیق کو ہم عبث ہونے کا الزام نہیں لگا سکتے، زندگی کی سراغ رسانی اور موجودات کی لم دریافت کرنے کی خواہش اور فطرت میں نفس کا عکس دیکھنا، یہ سب فی الواقع ہماری فطری دلچسپی ہی نہیں، بلکہ عین پارسائی ہے اس جیتی جاگتی کائنات کے ازلی انجام کے انکشاف سے ہمیں قدرتی لگاؤ ہے اور وہ فطری حیرت جس کی تسکین کے لئے سائنس کے پاس کچھ سامان نہیں، کشاں کشاں ہمیں

ما بعد الطبیعیات کی سمت لے جاتی ہے۔ واقعی دنیا وما فیہا جاننے کے قابل ہیں۔

فلسفہ ہماری حیات کے عملی پہلو پر بھی حکیمانہ نظر ڈالتا ہے اور واقعی یہ کہنا دشوار ہے کہ فلسفہ کی دیرینہ ترین دلچسپی کون سی ہے۔ نظری یا عملی۔ چنانچہ دوسرے نمبر پر ہمارا موضوعِ بحث یہی ہے۔

۲۔ عقائد متعلق اچھائی اور برائی، درست و نادرست جو اخلاقیات کا موضوع بحث ہیں۔

فلسفہ اپنے بعض مفاہیم کے اعتبار سے دراصل اسی عملی دلچسپی کا دوسرا نام ہے "فلسفیانہ انداز" سے ہماری مراد اکثر و بیشتر وہ سکونِ طبع ہوتا ہے جو انسان کو رنج میں سرنگون اور خوشی میں مست ہو جانے سے باز رکھتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ بے حس ہو جاتا ہے بلکہ یہ ہے کہ موجوداتِ عالم کی صحیح صحیح قدر و قیمت کا اسے اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ کون شے بہتر اور کون شے بدتر ہے۔ اس توازنِ ذہنی کے اثر سے وہ اُن مصائب و آلام کی کچھ پروا نہیں کرتا جن سے دوسرے بالکل مغلوب ہو جاتے ہیں۔

رواقیین کا سارا گروہ (سٹیئم کا زینو، اپکٹیٹس، مارکس آریلیس) اسی خیال کا حامی ہے۔ ان کا مطمح نظر "سکونِ قلب" ہے، جس کے ذریعہ سے انسان غم و غصہ پر غالب آسکے تحمل عفو کے قابل بن سکے اور اپنے اندر ایسی قوت پیدا کرے جو خوف و ہراس سے آشنا نہ ہو اور متانت کے ساتھ سرد و گرم عالم کا مقابلہ کرنے میں معین ہو، عام اس سے کہ وہ آفات ارضی ہوں یا سماوی، تقدیر کے پھیر ہوں یا غرض شناسی کے نتائج (BOETHIUS) بوتھیس جس نے اپنی تصنیف "فلسفہ کی تسلیان" ایک رومی قید خانہ میں قلم بند کی تھی۔ اس نظریہ کو انگریزی زبان میں روشناس کرانے کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ اول اول تو الفریڈ اعظم نے اینگلو سیکسن زبان میں کیا پھر انگریزی نثر میں چاسر اور دوسرے اہلِ قلم نے منتقل کیا۔

مصائب کا اولوالعزمی کے ساتھ مقابلہ کرنا بسر اوقات کی ایک طرز ہے جسے ہم "سلبی"

کہہ سکتے ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ہم اپنی زندگی کس طرح گذاریں۔ بعض کے نزدیک تعمیرِ حیات ہی میں خرابی کی صورت مضمر ہے۔ لیکن کیا ترغیبات و خواہشات کی وہ کثیر تعداد جو فطرت نے ہمارے اندر ودیعت کی ہے، ارادہ و عقل کے ساتھ، لذت اور شاید مسرت تک ہماری رہنمائی نہیں۔ ان پر اعتماد کیوں نہ کیا جائے۔ فطرت کی ساری اسکیم میں ارادہ اور عقل دونوں کے لئے فریب دہی کے سامان قدم قدم پر موجود ہیں اس لئے ایک عاقل کا فرض ہے کہ وہ اپنی خواہشات اور توقعات کی باگ ڈھیلی نہ چھوڑے اور اپنی عافیت گیان دھیان، استغراق اور بالآخر "لاعلمی" ہی میں تلاش کرے۔ یہی وہ یاسیت کا نظریہ ہے جو مشرق میں برہمنیت اور بدھ مت کی شکل میں پھیلا اور مغرب میں اس کو شوپن ہار اور فان ہارٹ من نے فروغ دیا۔ اس کے مقابلہ میں حیاتِ انسانی کا ایجابی پہلو ہے جسے "رجائیت" کہتے ہیں اس کی تعلیم ترک دنیا نہیں بلکہ یہ ہے کہ دنیا اور انسان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ حصولِ مسرت ایک قدرتی داعیہ ہے۔ انسان کا عزم اور اس کا میدانِ عمل ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں اور مقتضائے دانائی یہی ہے کہ ہم اپنے تئیں اعمال کے اثباتی مقاصد کے لئے وقف کر دیں خواہ اُن کا منشا ذاتی لطف اندوزی ہو جسے خود غرضی کہتے ہیں یا دوسروں کی بھلائی ہو جسے ایثار کہتے ہیں۔

ابھی ہم خیر و مسرت اندوزی کا ذکر کر رہے تھے، اب سوال یہ ہے کہ "فرض" کیا ہے۔

کیا فرض اور وہ اعتبار تمیزی جسے ہم خیر طلبی کے وقت کام کرتے ہیں اور جس میں فی الجملہ اخلاقی پابندی کی جھلک پائی جاتی ہے ایک ہی چیز ہیں یا کھیل کود کے قواعد کی طرح کردار کے بھی کچھ بندھے ٹکے اصول ہیں جو مقاصد کردار متعین کرنے کے علاوہ تعمیر کردار بھی کرتے ہیں اور حصولِ مقاصد کے بعض طریقوں کو قطعی طور پر درست اور بعض کو قطعی طور پر نادرست قرار دیتے ہیں اگر ایسا ہے تو ان فیصلہ کن قاعدوں اور معیاروں کی اصلیت کیا ہے؟

کیا یہ قواعد فی نفسہ مستقل ہیں یا معاشرتی رسم و رواج کے نت نئے تغیرات کے ساتھ

خود بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ دنیائے ناپائیدار کی بے ثباتی اور تغیرات کا راگ الاپتے سنتے کان پک گئے ہیں ہمیں بار بار جتایا جاتا ہے کہ سیاست، قانون، مذہب جیسی مسائل فن وادب، غرضکہ کلچر کی ساری سرزمین یا تو سائنس اور مشین کے زیرنگین آجانی چاہیئے یا پھر فنا ہو جانا چاہیئے۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے اور تقاضائے دانائی یہی ہے کہ ہم مشین کے سامنے سپرافگندہ ہو جائیں اور اس طرح بہت سے دشوار مسئلے خود بخود حل ہو جائیں گے۔ لیکن ہماری اخلاقی پابندیوں کے ماخذ اور بھی ہیں جو ان سے زیادہ مستحکم ہیں اور کسی امر کے درست یا نادرست ہونے کے کچھ اٹل اصول بھی ہیں جن کی جڑ فطرت انسانی اور حقیقت اشیا کے اندر واقع ہے اور جن کا اطلاق اگرچہ زمانہ کے ساتھ بدلتا رہتا ہے لیکن اپنے مرکزی مفہوم کے اعتبار سے مستقل اور قائم ہے۔ اس سوال کے جواب سے زیادہ شاید کسی دوسری شے کا علم مفید تر نہ ہو۔

فرض شناسی کے اندر کوئی ایسی شے ضرور معلوم ہوتی ہے جو نہ صرف ہمارے اُن مقاصد پر اثر انداز ہوتی ہے جن کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں بلکہ جس سے وہ قواعد بھی متاثر ہوتے ہیں جن پر ہم اُن مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں۔ ارسطو سے لے کر آگے تک اکثر عقلا کا دنیا کے متعلق یہ خیال ہے کہ فطرت فی نفسہ خاص طور پر اپنی تکمیل کی کشمکش میں مبتلا ہے، جس کو آج کل کی زبان میں ارتقا کہتے ہیں اور کچھ اندر ہی اندر سے ہمیں اس عظیم الشان کوشش میں شریک ہونے کی دعوت دیتی ہے۔ اس قبیل کے سوالات کبھی کبھی تجربہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے اور یہ وہ سوالات ہیں جن سے فلسفہ اپنے شعبۂ اخلاقیات میں بحث کرتا ہے۔

۸۔ اب ذرا غور کیجیے کہ آپ کے سب سے زیادہ پختہ اور راسخ عقائد کیا کیا اور کون ہیں۔ اپنے عقائد پر وقتی گمانوں اور ہنگامی ارادوں سے قطع نظر کر کے غور کیجیے۔ کسی پختہ عقیدہ کو لے لیجیے، خواہ وہ مابعدالطبیعیات کے متعلق ہو یا اخلاقیات، سیاسیات، مذہب یا سائنس

کے متعلق ہو۔ پہلے اس پر ایک سرسری نظر ڈال کر اپنے دل سے پوچھے کہ آخر اس عقیدہ کو ماننے کے وجوہ کیا ہیں۔ یہ وجوہ یا تو مذکورہ ذیل فہرست کی مدوں میں سے کسی کے تحت میں رکھے جاسکتے ہیں یا اُن سے خارج ہوں گے، وہ فہرست مدات یہ ہے۔

تعصب۔ بزرگوں کی سند یا روایات، معاشرتی ماحول کا اقتضا، ادبی یا تخیلی محرکات

وجدان۔ یقین کا احساس جو کسی ایسی بصیرت سے حاصل ہو جس کی بنیاد ذاتی تجربہ پر ہو جیسا کہ یہ عقیدہ کہ ہم اپنے ارادہ میں آزاد ہیں۔ کیونکہ بسا اوقات ہمیں براہ راست اپنی آزادیٔ عمل کا شعور ہوتا ہے۔

انجام بخیر۔ یعنی کسی عقیدہ کو اس بنا پر ماننا کہ بہ حیثیت مجموعی وہ مفید نتائج مرتب کرتا ہے، یا یہ کہ وہ عقیدہ ہمارے خیالات اور طرز زندگی کی اسکیم کے مطابق ہیں اور ہماری حیات کے لئے طمانیت بخش ہیں یا انسانیت کی عام بہبودی کے لحاظ سے پسندیدہ ہیں۔ عقائد کے اس طریق تنقید کو عملیت کہتے ہیں۔

عقل۔ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے معنی مذکورہ ذیل معانی میں سے ایک یا چند ہو سکتے ہیں۔

بدیہیات اور اُن سے قیاسات، مثلاً کسی کا عقیدہ ہو کہ انسانوں میں مساوات ایک بدیہی امر ہے اور پھر اس سے یہ قیاس کرنا کہ ہر شخص کو مساوی طور پر قانون کا تحفظ اور فرماں رواؤں کے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے کہ اُن کے جملہ اہم عقائد کی بنیاد عقل پر ہے یا ہونا چاہیے اُن کو عقلی (RATIONALIST) کہتے ہیں۔

تجربہ۔ یعنی واقعات کا مشاہدہ اور پھر ان مشاہدات کی تعمیم یا استقرا۔ مثلاً یہ ایک مشاہدہ ہے کہ نفسی کیفیات جسم کی کیفیات کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں اور ایسا ہی ہمیشہ ہوتا ہے، چنانچہ جسم کی موت نفس کی موت کو مستلزم ہے۔ جس گروہ منکرین کا یہ خیال ہے کہ کوئی امر بدیہی نہیں (یا کم از کم اس قدر نہیں کہ قابل اعتنا ہو) اور یہ کہ ہمارے جملہ

حمایات: عقائد صرف اسی وقت راسخ کیے جا سکتے ہیں جب تجربہ پر مبنی ہوں۔ تجربیت کے حامی (EMPIRICISTS) کہلاتے ہیں[1]۔

یہ مسائل جو بنیادِ عقائد کے متعلق ہم نے یہاں چھیڑ دیے ہیں دراصل فلسفہ کے اس شعبہ کے متعلق ہیں جس کو نظریۂ علم یا "علمیات" کہتے ہیں۔ یہ سوالات اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم اپنے اُن عقائد کا جائزہ لینے بیٹھتے ہیں جو مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کے متعلق ہیں۔ جب ہم یقین تک پہونچنے کی دشواریوں سے دوچار ہوتے ہیں اور بالآخر یہ سوال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہمارا علم یقین کی حد تک پہونچ بھی سکتا ہے یا نہیں تو عقائد کے متعلق عقائد کی ایک نئی صف رونما ہوتی ہے۔

ہم نے ابھی فلسفہ کی تین شاخوں کا ذکر کیا: مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور علمیات لیکن ایک مکمل فہرست میں منطق، جمالیات اور نفسیات کو بھی شامل کر لینا چاہیے۔ چنانچہ مکمل تفصیل حسب ذیل ہوگی۔

نظری فلسفہ: مابعد الطبیعیات جس کا موضوعِ بحث عقائد متعلق حقیقت ہیں۔

علمیات جس کا موضوعِ بحث عقائد متعلق عقائد ہیں۔

منطق موضوعِ بحث استدلال کا طریق کار۔ اس علم کا شمار کبھی عملی فلسفہ یا فلسفہ اقدار میں بھی ہوتا ہے جس کی دوسری شاخیں یہ ہیں:

---

[1] حامیانِ تجربیت کے متعلق عقلیت پسند بھی فلسفہ کے دیگر طلبا کی طرح تجربہ سے کام لیتے ہیں۔ علیٰ ہذا حامیانِ تجربیت میں بھی ایسا کوئی شخص نہ ملے گا جو عقلی دلائل سے کام نہ لیتا ہو۔ اُن کے درمیان فرق اس تنقیح میں ہے کہ آیا کوئی کلیہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو تجربہ سے ثابت نہ ہو۔ بہر طور قیاس ہو یا استقراء دونوں میں عقل کے استعمال سے مفر نہیں۔ اس لئے عقلی اور تجربی دونوں اپنے وسیع معنی میں عقلیت پسند ہوتے ہیں۔ اب یہ منطق کا کام ہے کہ عقل کے ان دونوں مختلف استعمالوں سے بحث کرے۔

اخلاقیات جس کا موضوع عقائد متعلق اصول کردار ہے۔

جمالیات جس کا موضوع عقائد متعلق اصول جمال ہے۔

نفسیات: یعنی نفس کی نظری سائنس جس کا فلسفہ کی ہر شاخ سے گہرا تعلق اور جس سے فلسفہ کی ہر شاخ کا گہرا تعلق ہے۔

۹۔ انواعِ فلسفہ۔ وہ تمام عقائد جو حقیقتِ اشیا سے متعلق ہیں دراصل وہی بنیادی عقائد ہیں انہی سے اور بہت سے عقائد پیدا ہوتے ہیں، مثلاً مذہب کے متعلق، اخلاق کے متعلق وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ ہونا بھی چاہیے اس لئے کہ ہمارے عملی اصول ہمارے نظریۂ کائنات سے متاثر ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس، جن چیزوں سے ہمیں اپنی زندگی میں زیادہ اور گہرا سابقہ پڑتا رہتا ہے خواہ وہ چٹانیں ہوں، رنگ ہوں، روپیہ ہو یا انسان ہوں ہمارے نزدیک وہی سارے حقائق کی جان ہے اور ہمارے خیالات اُن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

اس طور پر گویا عقائد کے خوشے بنتے چلے جاتے ہیں۔ بنیادی عقیدہ شاخ کا کام دیتا ہے جس میں دوسرے عقیدے لٹکتے چلے جاتے ہیں۔ انہی خوشوں کو ہم انواعِ فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ دہریت اور تصوریت اسی قسم کی دو بنیادی قسمیں ہیں۔ اصل میں وہ دو مابعد الطبیعیاتی عقیدے ہیں لیکن آگے چل کر کیا اخلاقیات، کیا نفسیات اور کیا جمالیات سب کے نظریے انہی میں سے کسی نہ کسی پر مبنی ہوتے ہیں۔ دہریت و تصوریت، حیاتِ انسانی کے متعلق دو بالکل متضاد نظریے پیش کرتے ہیں۔

۱۰۔ اسی طرح علمیات کے مختلف نظریوں کی شاخوں پر بھی مختلف عقائد کے خوشے آویزاں ہیں۔ عقائد کی تشکیل اور ان کے ثبوت کے متعلق مختلف نظریے یا عقائد ان شاخوں کے خوشے ہیں۔ تلاشِ حق کا طریقہ ہمارے مقاصدِ تحقیق پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ دہریت، عقلیت یا وجدانیت، اگر اُن فیصلہ کن نتائج تک نہ بھی پہونچیں جن تک ماہر مابعد الطبیعیات

یا ماہر اخلاقیات ہو سکتا ہے، تب بھی وہ چند مخصوص رجحانات فکر کے ترجمان اور اس لئے مستقل انواع فلسفہ کہے جانے کے مستحق ہیں۔

۱۱۔ اگر ہم انواع فلسفہ کی کوئی ایسی مکمل فہرست مرتب کرنا چاہیں جس میں گذشتہ و آئندہ سب انواع آجائیں تو ہم کو فکر انسانی کے بہت سے باریک فرقوں اور باہمی علاقوں کا احاطہ کرنا ہوگا جن کو میں نظر انداز کرنا چاہتا ہوں۔

مثلاً کس قدر دلچسپ ہوتا، اگر ہم فلسفہ کے عملی پہلو کو لے کر، یہ دیکھتے کہ اس کے بنیادی عقائد مثلاً ارادہ کے متعلق ہمارے مختلف نظریے، مابعد الطبیعیاتی اور علمیاتی اختلافات کے کس طرح حامل ہیں۔ یہ امر واقع ہے کہ ہمارا ذوق، افتاد طبع اور ارادہ کا رجحان ہماری فکر کا نقطۂ آغاز ہوتے ہیں اور بالآخر جس نظریۂ کائنات تک ہم پہونچیں گے وہ ان سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ فشتے کا یہ فقرہ ہے تو طنز آمیز لیکن اس میں کس قدر صداقت ہے کہ، جیسا آدمی ویسا اس کا فلسفہ۔ ولیم جیمس کا بھی یہی خیال تھا، کہ کائنات کے نظریوں میں اختلاف کی جڑ مزاجوں کے اختلاف میں ہوتی ہے۔ مثلاً جو "نرم دل" ہوتے ہیں وہ ایک ایسے نظریۂ کائنات کو پسند کرتے ہیں جو بناوٹ میں حسین، معقول اور تصورات عالیہ پر مبنی ہو، ان کے برخلاف "سخت دل" والے ایک ایسے نظریۂ عالم کو ترجیح دیتے ہیں جو اگرچہ بالکل منظم اور مرتب نہ ہو لیکن تجربہ اور حقیقت پر مبنی ہو۔ کارل مارکس کو ہمارے ارادہ کا اخلاقی پہلو اور جمالی پہلو کوئی پسند نہیں، اس کے نزدیک سب سے اہم پہلو اقتصادی ہے یعنی ہماری مصلحت اندیشی اور صنعت و حرفت سے دلچسپی ہی وہ چیزیں ہیں جو انسانی فکر پر حکمراں ہیں۔ اس بنا پر جملہ فلسفیانہ اختلافات کا باعث، اگر عملی اختلافات کو سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے فلسفہ کے سب سے زیادہ نمایاں انواع وہی ہیں جو مزاجی اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً رجائیت اور یاسیت، ایپکیورانہ[1] لذت پسندی یا رواقیانہ

[1] ایپکیورس، یونان کا مشہور فلسفی جو عیش جوئی اور لذت پسندی کو سب سے بڑی نیکی سمجھتا ہے۔

نفس کشی، اخلاقیات لذت طلبی اور اخلاقیات فرض شناسی؛ مجھے تعجب ہے کہ تاریخ فلسفہ کو ان مباحث سے جس طرح عمدہ برا ہونا چاہئے تھا کیوں نہ ہو سکی۔ مابعد الطبیعیاتی انواع اخلاقیاتی انواع کے اس قدر تابع نہیں ہے جس قدر اخلاقیاتی انواع مابعد الطبیعیاتی انواع کے تابع ہیں۔

آغاز کتاب ہی میں، مجھے یہ بتا دینا چاہئے کہ میرا دعویٰ، فلسفہ پر مکمل ترین بحث کرنے کا ہرگز نہیں ہے۔ لفظ، "نوع" کا استعمال ہی شاید اس کا ضامن ہے کہ اس تفصیلی نظر کی توقع نہ کی جائے جس میں باریک موشگافیوں اور معلومات کے انبار سے کام لیا گیا ہو میرے خیال میں یہ سب چیزیں فکر کی دشمن ہیں اور امریکی تعلیم کی ایک نحوست ہیں۔ میرا مطمح نظر چند عظیم الشان اور بامدار مسائل کو نمایاں طور پر پیش کر دینا ہے تاکہ طلبا اپنی فکر کا صحیح استعمال کر سکیں اور بڑے مفکرین کی قدر کر سکیں، ان کے مطالعہ سے ان کو کائنات عالم کے متعلق اپنا ذاتی صحیح نظریہ قائم کرنے میں مدد ملے۔ جو خام خیالیوں کا مجموعہ نہ ہو جیسا کہ ناتجربہ کار فکر کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے، ہمارا منشا فلسفہ کے کل انواع پر غور کرنا نہیں بلکہ صرف چیدہ چیدہ طرزوں کو جو بالکل "قدرتی" ہیں لے لینا ہے۔ قدرتی ان معنی کر کہ ہر دور میں فکر انسانی کی آواز ان کے حق میں بلند ہوتی رہی ہے اور نیز ان معنی کر کہ ہر شخص کائنات عالم پر انہی انواع میں سے کسی نوع کے زاویہ سے نظر ڈالتا ہے

اگر آپ ہماری دوران بحث میں ان انواع کو کما حقہ ذہن نشین کرتے جائیں تو آپ محسوس کریں گے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ آپ کی طبیعت کو کس حد تک لگاؤ ہے[1]

[1] ممکن ہے کہ آپ دوران مطالعہ میں یہ اعتراض کریں "میرا خیال بھی قریب قریب یہی ہے لیکن بالکل یہی نہیں، اگر اس میں کچھ تھوڑا سا رد و بدل کر دیا جائے تو یہ خیال بالکل ٹھیک ہو جائے" ممکن ہے آپ کا خیال بھی درست ہو، اصل میں ہمارا مقصود تو یہ ہے کہ چند ایسے نمونے کے انواع کا مطالعہ کریں جو اپنی نوعیت میں انتہا درجہ کو پہونچے ہوئے ہوں اور جو موجودہ مفکرین کے نظریوں کی (باقی نوٹ صفحہ ۳۸ پر)

یہ لگا ؤ بے وجہ نہیں، اس لئے کہ کوئی نوع ایسی نہیں ہے جس میں کچھ نہ کچھ صداقت نہ ہو اپنے تبصرہ کے خاتمہ پر ہم اس سوال کا جواب دیں گے، یا کم از کم جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ کس عنوان سے یہ تمام ادھوری صداقتیں ہم آہنگ بنا کر ایک فلسفہ میں تحویل کی جا سکتی ہیں۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۳۷) میل نہیں کھاتے اس لئے کہ زمانہ حال کے مفکرین کے خیالات مرکب تجنیسی اور چند انواع کا مجموعہ ہوتے ہیں جن میں کسی نوع کی بھی نوعیت نمایاں نہیں ہوتی بلکہ ہر نوع دوسری نوع میں سمو کر ایک دوسرے کے رنگ کو ہلکا کر دیتی ہے۔ انواع خالصہ کے مقابلہ میں ممکن ہے کہ یہ مرکب فلسفے حقیقت سے قریب تر ہوں لیکن وہ (۱) ایک نوع کی حیثیت سے اچھے نہیں کہے جا سکتے (۲) نہ وہ اتنے با اصول ہو سکتے ہیں اور (۳) نہ وہ ہماری فکر کی ٹھیک ٹھیک رہبری کر سکتے ہیں۔ اگر ہماری تحقیق کو اپنے پیروں پر کھڑا ہونا ہے تو زیادہ بہتر یہی ہوگا کہ مرکب رنگوں کے بجائے ہم خالص رنگوں سے کام لیں۔

باب ۲

فلسفہ کی ابتدائی شکلیں

روحیت

۱۱۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی نہ کوئی فلسفۂ حیات یعنی کائناتِ عالم کے متعلق کچھ نہ کچھ عقائد کا مجموعہ بنی نوع انسان کے لئے مہیا نہ رہا ہو۔ ان عقائد کی تنقید البتہ نسبتہً دور جدید کی پیداوار ہے مگر اس کا سلسلہ بھی دو تین ہزار برس سے شروع ہو چکا ہے۔

اس سے قبل کا زمانہ، ایک طویل، شاعرانہ، غیر تنقیدی تفلسف کا زمانہ ہے لیکن جو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کیا ہم اپنے قدیم عقائد سے ہٹ سکتے ہیں یا ہم کو ہٹنا چاہیئے؟ جو شخص اس سوال کا جواب "ہاں" سے دیتا ہے، اسے چاہیئے کہ پہلے ذرا اپنے دل میں سوچے کہ کیا کوئی بھی عقیدہ جو حیات انسانی کے اہم امور کے متعلق عام طور پر رائج ہے سرتا پا غلط ہو سکتا ہے۔ کم از کم میں تو یہ باور کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اگر کسی عقیدہ میں غلطی کا کچھ شائبہ ہو بھی تو زیادہ سے زیادہ اس کا زنگ محیط عقیدہ یا اس کے بیرونی حصوں میں لگ سکتا ہے عقیدہ کا مرکز ہمیشہ محفوظ رہتا ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ہمارے ذہنی قویٰ کی مشین میں عہد بہ عہد ترقی ہوتی رہی ہے۔ ہم نے اس مشین کو کبھی اُلٹا نہیں چلایا لیکن اگر غور کیجیئے تو ہر ترقی کچھ کھو کر حاصل ہوئی ہے۔ وحشی قبائل کا حافظہ اور قوت مشاہدہ اگر آج ہمیں مل سکے تو کونسی قیمت ہے جو ہم دینے کے لئے تیار نہ ہو جائیں۔ یہ ضرور ہے کہ ہم نے ارادۃً کسی مسئلہ پر اپنی

تو پر قائم رکھنے کی قدرت حاصل کرلی ہے جو ہم سے پہلے انسانوں کی بس کی بات نہ تھی
لیکن کائنات عالم کے متعلق جو ہمارے موجودہ تصورات ہیں، ان میں ہم بہت کچھ وہ احساس
تناسب تج چکے ہیں جو قدیم انسان کی فطرت کا جوہر تھا۔ کبھی کبھی ہم اپنے تصنع کو بالائے طاق
رکھ کر، دنیا پر، پچھلے لوگوں کی سیدھی سادی نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سچ
پوچھیے تو ہر فلسفی کسی مسئلہ کی تحقیق و تجزیہ کے وقت یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ تجزیہ نے کس قدر
مواد، ہم پہونچایا ہے، اور اس میں ہماری اکتسابی معلومات نے مداخلت کہاں سے شروع
کی ہے۔ کیا کبھی ہم ایسا کرتے ہیں کہ "دریائی گھوڑے" کے لفظ کو نظر انداز کرکے، آدھ گھنٹہ
اس کے تصور محض پر صرف کردیں۔ خیال میں تازگی پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم
کبھی کبھی پرانے لوگوں سے جگہ بدل کر ان کی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کریں۔ اس میں
شک نہیں کہ دنیا کے متعلق صحیح رائے قائم کرنے کے ذرائع ہمیں قدما کے مقابلہ میں زیادہ
حاصل ہیں۔ مگر ان کے خیالات بھی سرتاپا غلط نہ تھے، اور ہم سخت غلطی کریں گے اگر یہ نہ سوچیں
کہ ہمارے اور ان کے خیالات میں قدر مشترک کیا ہے۔ قدما کے خیالات ہمارے لئے ہمیشہ
تازگی بخش اور قابل احترام ثابت ہوتے ہیں۔

۱۲۔ ابتدا میں فلسفہ، مذہب ہی کا ایک جزو تھا یعنی اسی نظام خیال میں شامل
تھا جسے ہم مذہب کہتے ہیں۔ دور تنقید کے آغاز سے قبل مذہب کوئی ایسا نظریہ یا دستور
حیات نہ تھا جس کے کچھ لوگ قائل ہوں اور کچھ نہ ہوں۔ وہ حیاتِ اجتماعی کی ایک طبعی
کیفیت تھی، مذہب نام ہے کاروبار حیات کو کچھ روحانی قوتوں کو بے چون و چرا سونپ
دینے کا۔ قدما کے نزدیک اگرچہ یہ قوتیں غیر مرئی تھیں لیکن ان کے وجود میں ذرا شک
نہ تھا، اور بہت سی ان چیزوں کا سبب اول بھی جاتی تھیں، جو آئے دن ہمارے مشاہدہ
اور تجربہ میں آتی رہتی ہیں اور ان کا جاننا عین دانش مندی سمجھا جاتا تھا۔
حیاتِ انسانی کو چند مخفی قوتوں کو سپرد کردینے کا عمل، مذہبی رسوم و قواعد میں نمایاں

طور پر نظر آتا ہے۔ کامرانی کا آلہ کار سائنس ہی نہیں بلکہ جادو بھی ہے۔ روحانی قوتوں سے
رجوع کرنے کا طریقہ "دعا" ہے جس کی شکل کبھی تو کاروباری انداز پر سودا کرنے کی ہوتی ہے
اور کبھی اس لئے مانگی جاتی ہے کہ ہمارے اندر کچھ اعلیٰ قوتیں پیدا ہوجائیں جن کی مدد
سے ہم حیات کے خطرات کا مقابلہ کرسکیں۔ بلاؤں کے دفع کرنے کے لئے بہت سے منتر جنتر
ورد و وظائف مخصوص ہیں۔ بہت سے رسوم جیسے موت، شادی، پیدائش، تاج پوشی، فتح،
پبلک توبہ، ایک تہوار کے طور پر منائے جاتے ہیں جو ساری جماعت کی اطاعت کا رخ
کسی ایسی قوت کی جانب پھیر دیتے ہیں جو کبھی حکمراں اور کبھی آئین کے پردہ میں دونوں
میں سے کسی کے اختیار مجازی کو صرف کرکے، سماجی اتحاد کی تشکیل کرتی ہے۔

مذہب کے اس ظاہری اور عملی پہلو کے ساتھ ایک نظری پہلو بھی ہوتا ہے جو حیات
انسانی کے معاملات ایک خاص طور پر روحانی قوتوں کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ ظاہر
ہوتا ہے اور جس کو "مسلک" کہتے ہیں۔ ہر فلسفہ کی داغ بیل کسی نہ کسی مسلک ہی پر ڈالی جاتی
ہے جس کی ظاہری شکل شریعت یا مذہبی رسوم و قیود ہوتی ہے۔ قدیم مسالک کے ارکان
واضح نہیں ہوتے، وہ کبھی افسانہ یا نظم کی صورت میں ظاہر کئے جاتے ہیں اور بسا اوقات
تمام روایاتی فرائض حرکات اور سکنات کے ذریعہ سے ادا کئے جاتے ہیں۔ بہرطور ہماری
بحث ان تصورات سے ہے جو ان میں مضمر ہیں اور جو دراصل ہمارے سارے تفلسف
اور فلسفہ سازی کا مایۂ خمیر ہے۔

۱۳۔ فلسفیانہ نظریوں کے اس عام قالب سے سب واقف ہیں کہ ایک مافوق الفطرت
دنیا ہے جو مافوق البشر کارکنوں سے آباد ہے اور نفوس دار ارواح اور دیوتاؤں کی بستی
ہے جو ظاہری اور خارجی دنیا سے الگ تھلگ رہنے کے ساتھ اس سے رسم و راہ بھی رکھتی ہے
مختلف مذہبوں اور ہر مذہب کے مختلف دوروں میں قوت متخیلہ نے اس مافوق الفطرت
عالم کے جو صدہا مرقع تیار کئے ہیں، ان سب کو ہم بہ خوف طوالت قلم انداز کرتے ہیں۔ یہ سب

ان توہمات و تخیلات پر مشتمل ہیں جو تمدن سے پہلے رائج تھے۔ ایام قدیم کی کثرتِ الٰہ، اصنام پرستی کہیں کہیں عقیدۂ توحید کی جھلک، بڑے بڑے مشرکانہ مذاہب کا قیام، اور آج کل کے عالمگیر مذاہب، اس تمام فلسفیانہ انبار میں اقدارِ مشترکہ کا سراغ لگانا کوہ کندن ہے۔ تاہم کچھ نہ کچھ مابہ الاشتراک ضرور ہے۔ اگر ہم اس تمام کی تلخیص اس طور پر کریں تو کیسا ہوگا؛

اس دنیا کے علاوہ جس سے ہمارے حواس روشناس کراتے ہیں ایک اور بھی دنیا ہے

اس دوسری دنیا اور ہمارے عالم ادراک کے درمیان ایک پردہ حائل ہے لیکن یہ دوسری دنیا ہماری دنیا سے متصل ہے اور اگر ہمیں کسی طرح صحیح پگڈنڈی مل جائے تو آمد و رفت کا سلسلہ کھل سکتا ہے۔

یہ دوسری دنیا ایسی قوتوں اور عالموں کی بستی ہے جس کو ہم روحانی کہتے ہیں۔ وہ آسانی سے ہم تک پہونچ سکتے ہیں لیکن ہم نہیں جانتے کہ ان تک کس طرح پہونچیں۔

لفظ روحانی سے ان کی قوت (یا حقیقت) ان کی قدر و قیمت اور ان کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ انسانی دنیا جو بقاء دوام سے محروم ہے، اس دوسری دنیا سے، جو دائمی ہے، ماخوذ و مشتق اور اس کے رحم و کرم پر قائم اور اس کی عبادت و اطاعت میں سرگوں ہے

کچھ زندگی کے طور طریق ایسے ہیں جو الہیانہ قوتوں سے ہم آہنگ ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو اس سے قطعی بے آہنگ و ناساز ہیں۔ یہ دونوں طریقے آسانی سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔

لوگوں کی کم از کم بعض کی روحیں موت کے بعد اس دنیا میں آجاتی ہیں۔

اس قدیمی فلسفہ کو جو ترقی یافتہ مذاہب میں جو خدا اور بقاء روح کے عقائد پر قائم ہیں، روحیت کہا جاسکتا ہے۔

۱۴۔ کوئی نہیں جانتا کہ ان تصورات کی ابتدا کس طرح ہوئی اور یہ سوال عبث بھی معلوم ہوتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے ایسے امور کے متعلق خیال آرائیوں کی صحت کا کوئی معیار

نہیں اس لئے اس میدان میں قیاس نے اپنی آزادی کی خوب داد دی ہے۔ ہر شخص مذہب کے بنیادی اصول پر رائے زنی کے لئے تیار ہے اگرچہ یہ ضرور ہے کہ مذہبی تصورات کے معقول ماخذ تک پہونچنے کی کوشش کرنے کے کچھ ناگزیر وجوہ بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس دوسری دنیا کے متعلق تصورات ہمیں چکر میں ڈال دیتے ہیں اس لئے کہ جو الفاظ ہم استعمال کرتے ہیں وہ تمامتر اس دنیا کے تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں اور اس دوسری دنیا پر صادق نہیں آتے۔ یہاں کی باتوں کو ہم سمجھنا چاہیں تو سوائے اس کے کیا کرسکتے ہیں کہ اپنے تجربہ کے سیاق و سباق سے سمجھیں جو ان کا مولد ہے۔

ان ماخذ کے تعین کے متعلق جتنے نظریے قائم کئے گئے یا جو اس وقت رائج ہیں میرے خیال میں ان سب کی جڑ ایک نہیں بلکہ مختلف ہیں، جن کو ہم نظری، جذباتی اور اخلاقی جڑیں کہہ سکتے ہیں۔

۱۵۔ نظری جڑ۔ یہ امر قطعی ہے کہ مذہبی تصورات کی ابتدا، نظریہ علت العلل پر غور و خوض سے نہیں ہوئی (جیسا کہ ہربرٹ اسپنسر اپنے کسی بے خیالی کے لمحہ میں کہہ گیا ہے)، ہم قدیم انسان کو اپنی اور کائنات عالم کی ابتداء آفرینش کے مسئلے پر غور و فکر کرتا ہوا تصوّر نہیں کرسکتے۔ شروع شروع میں حیرت کی رسائی اس حد تک نہیں ہوسکتی۔ اس کی ابتدا مقامی مظاہر قوت سے ہوتی ہے، جو ہمارے استعجاب یا خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ تاہم جہاں تک حیوان ناطق اپنے نطق کی صفت سے متصف ہے، اس نے تفکر و تعقل کے کھیل آزادی سے کھیلے ہیں نفس انسانی مظاہر فطرت کی راہ سے، علت و معلول کے سرے پر پہونچکر ناقابل ادراک عالم میں جست لگانے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا ہے۔ سیاروں کی پر اسرار گردش، ہر موسمی موت کے بعد نباتات کا نیا جنم ایسے مظاہر فطرت ہیں جن سے شاذ و نادر انسان ہی شاید انجان رہتا ہو۔

ایک دوسری دنیا کے تصور کو جہاں روحیں غیر محدود قوتوں کے ساتھ محفوظ

اور آباد ہیں، خیال ہے کہ خواب اور فریبِ نظر سے بھی تقویت پہونچی ہے۔ شاید ایسا ہی ہو لیکن یہ مسلم ہے کہ قدیم انسان اور اس سے کم اُس کے بعد کے انسان، خواہ وہ کتنی ہی رنگین اور شاعرانہ زبان سے کام لیں، روحانی قوّتوں کا تصوّر نہیں کر سکتے۔ لات و منات اور اُن کے ہم جنس روحانی قوتیں غیر جسمانی قوّتوں کے نام ہیں۔ جو ان نیم انسانی شکلوں کے جوں میں نظر نہیں آسکتے جن کو ہم اکثر خوابوں میں دیکھا کرتے ہیں۔ قدیم انسانوں کے دیوتا خواب و بیداری دونوں میں یکساں حال ہیں الہیانہ قوت کے بعض تصورات، ممکن ہے معاشرتی تجربہ کی پیداوار ہوں کیونکہ بعض اوقات قومی رُوح افراد کے اندر اس پیمانہ پر کارفرما ہوتی ہے کہ وہ ان کو انفرادی اور ذاتی سطح سے بہت بلندی پر لے جاتی ہے۔

کسی تصوّر کا تخیلی عنصر اس قدر اہم نہیں ہوتا جس قدر وہ یقین جو اس کے اندر مندرج ہوتا ہے۔ اور جو وقت کے گزرنے کے ساتھ زیادہ گہرا ہوتا جاتا ہے جس طرح روزمرہ کے پیش آنے والے واقعات کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ عالم اور اس میں ہمارا وجود تخلیق اور ذمہ داری کے سوال پیدا کر دیتا ہے جس کو نفس انسانی نظرانداز نہیں کر سکتا۔ عقل کہتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ضرور اس عالم کا خالق ہے یا متعدد خالق ہیں جو ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

۱۱۔ جذباتی جزء۔ روحانی قوت بھی ایک قوت ہے اور اس لئے ایک واقعہ ہے لیکن وہ ہمیشہ امرِ واقع سے زیادہ بھی ہے یعنی وہ ایک کیفیت بھی ہے، اس کو ہم "پاک" اور "مقدس" بھی سمجھتے ہیں۔ یہ احساسات ہماری غور و فکر کے نتائج نہیں بلکہ جذبات کی پیداوار ہیں۔

ہمارا نظریہ کہ خوف نے دیوتاؤں کو پیدا کیا، اس لحاظ سے ان تمام نظریوں پر فائق ہے جو اس قبیل کے تصورات کو محض غور و فکر کی جانب منسوب کرتے ہیں لیکن یہ لازمی

نہیں کہ یہ جذبہ خوف ہی کا جذبہ ہے چنانچہ ایامِ سلف سے جہاں روحوں سے خوف کا پتہ چلتا ہے وہاں مذہب کے ہمراہ چین زبانوں میں حیرت و استعجاب کے محاورات بھی پائے جاتے ہیں۔ "اللیت افضل و برتر ہے"، "وہ سورج و آگ کی طرح تاباں اور درخشاں اور پُر جلال ہے"۔ مذہب میں کچھ نہ کچھ خوف کا عنصر (مثلاً بھوت پریت سے وحشت) ضرور پایا جاتا ہے اور اس نے انسان کو بہت ڈرپوک بنا دیا ہے جیسا شاید وہ بغیر اس کے نہ ہوتا، لیکن اسی وجہ سے مذہب انسان کے لئے بڑی تسکین بخش چیز بھی ہے۔ خطروں سے بچانے کے لئے محافظ روحیں ہیں، نشان پرستی (ٹوٹم) ہے، اشیا پرستی (فیٹش) ہے جو زندگی کا سہارا ثابت ہوتی ہیں۔ قیاس ہے کہ مذہب دراصل ہمارے جذباتی تجربہ ہی کا ایک اثر ہے جس کے ذریعہ سے انسان پردۂ فطرت کے پیچھے کچھ ایسی با اقتدار قوتوں کا مشاہدہ کرنے کی کوشش کرتا ہے جس کے پنجۂ اختیار میں کل اشیا ہیں اور جو اپنی عظمت و جبروت کی وجہ سے خوفناک معلوم ہوتی ہیں اگرچہ وہ نہایت ہمدرد و مہربان ہیں۔

ایک سادہ لوح قدیم انسان کے دل میں اس نوعیت کا خیال پیدا ہونا بجائے خود ایک غور طلب مسئلہ ہے کیونکہ ہمارے مقابلہ میں اس غریب کے لئے فطرت کو اپنا دوست اور ہمدرد سمجھنا بہت دشوار تھا۔ اس کے پاس موت، بیماری یا قحط سے بچنے کے لئے اتنا ساز و سامان نہ تھا جتنا ہمارے پاس ہے، بلکہ اس بے چارے کی تو زندگی ہی سراسر اجیرن تھی اس کو اپنی جان بچانے ہی کے لئے فطرت سے سرگرم پیکار رہنا پڑتا تھا جو ہمہ وقت اس کو حرفِ غلط کی طرح مٹا دینے کی فکر میں رہتی تھی۔ لیکن اس کے پاس مذہب کی ایسی سپر تھی جس کی مدد سے وہ فطرت کے ہر حملہ سے اپنے کو بچاتا رہا اور کبھی ہار نہ مانی کل مذاہب کی نہیں تو کم از کم قدیم مذہب کی سب سے بڑی رسم مُردوں کی تجہیز و تکفین ہے اور یہ رسم گویا ظاہراً اور واقعتہً فطرت کی فتح کا باقاعدہ انکار تھا۔ لافانی روح کے سفرِ آخرت کے لئے بڑے بڑے اہتمام کئے جاتے تھے۔ آخر اس عقیدۂ بقائے رُوح کی اصلیت کیا ہے؟

کیا یہ طفل دل کی محض تسلی کے لئے ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ خام خیالیاں انسان کے لئے بہت گراں ثابت ہوں گی! یا یہ بات ہے کہ جذبات کے بحرانی لمحہ، ذہنی عمل کے بھی انتہائی لمحات ہوتے ہیں، چنانچہ جذبات کے شدید تغیر کے مطابق (؟) واقعات کی بھی کایا پلٹ کر ہم نے بقائے روح کا عقیدہ گڑھ لیا ہے۔ شدید غم و غصہ کی حالت میں ہماری نظر نہایت دقیقہ رس ہو جاتی ہے اور شاید یہ محسوس کرنے لگتی ہے کہ یہ خاکدانِ عالم، کائنات کا ایک جزوِ حقیر ہے اور اس بے رحمی کے پردہ میں کوئی ہمدرد حقیقت پوشیدہ ہے۔

بہرحال مذہبی نقطہ نظر ایک انکشاف (یا "الہام و وحی") کا کام دیتا ہے۔ یعنی کائنات عالم پر نظر ڈالنے کا ایک زاویہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو تجربہ کی بڑی سے بڑی سوختہ سامانیوں کو ایک دوسری صورت میں پیش کرتا ہے جہاں یہ فرض کر لیا کہ موجودہ زندگی کی بہت سی کمیوں کے لئے بہت سی روحانی تلافیاں بھی ہیں تو حیات انسانی میں ایک ہمواری پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی اعلیٰ قدروں کا آپ سے آپ تحفظ ہو جاتا ہے۔

۱۱۔ اخلاقی جبر۔ ہمارے ساتھ دیوتاؤں کی ہمدردی یا اس کا امکان، در اصل اُن کے ربانی مزاج کی ایک لازمی خصوصیت ہے۔ دوسری خصوصیت ان کی سخت گیری بھی ہے جو فرائض کی انجام دہی کے لئے ایک تازیانہ ہے۔ ممکن ہے کہ آخر الذکر خیال ہمارے ماحول سے پیدا ہوا ہو جہاں ہمیں اکثر اپنا دل مار کر پابندیوں اور ممنوعات کے ماتحت زندگی بسر کرنا پڑتی ہے۔ سماجی زندگی میں بسا اوقات ہم کو اپنی جنگ جوئی حرص و ہوا اور خواہشات نفسانی کی باگ کس کر پکڑنا پڑتی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ عقیدہ کہ دیوتا اپنے "امتناعی احکام" کے ذریعہ در اصل ہمارے ضبطِ نفس کے طالب ہیں۔ سماجی ارتقا میں بہت بڑی حد تک معین ہوتا ہے لیکن دیوتاؤں کو اس خیال کا حامی اور پاسدار سمجھنے کے ہمارے پاس کیا وجوہ ہیں؟

اس کے متعلق دو رائیں ہیں بعض کا خیال تو یہ ہے کہ یہ سب حضرتِ انسان کی

من گھڑت ہے۔ قدیم زمانے کے لیڈروں یا حکمرانوں کو چونکہ قوانین کی پابندی کرانی تھی اس لئے انھوں نے مافوق الفطرت قوتوں کا حیلہ تلاش کر لیا۔ چنانچہ بہت سے پرانے دساتیر شروع ہی ان الفاظ سے ہوتے ہیں "پس خدا نے یہ فرمایا"۔ روسو نے اپنی اجارۂ عمرانیہ میں ایک جگہ اشارہ کیا ہے کہ قانون ساز کے لئے اس نہج کی امداد کس قدر ضروری ہے۔ اس پیمبر جمہوریت کا کہنا ہے کہ مخلوق کو قوانین کا پابند بنانے کے لئے دیوتاؤں ہی کی ضرورت ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ ہر شخص کم و بیش صاف صاف یہ امر محسوس کرتا ہے کہ ہم کو خود اپنی تکمیل کے لئے ضبط نفس کی ضرورت ہے خواہ مصنوعی سماجی پابندیاں ہوں یا نہ ہوں اس خود پرستی میں گویا ایسے موانع خود بہ خود شامل ہو جاتے ہیں، جو ہم کو خود غرضی اور لذت پرستی سے باز رکھتے ہیں۔ خواہ قانون نافذ کرنے والے ہوں یا نہ ہوں۔ ضبطِ نفس ہمارا فرض ہو جاتا ہے جو صرف اُنہی کے فائدہ کے لئے نہیں ہے۔ جو براہِ راست ہمارے دائرۂ محبت کے اندر ہیں بلکہ سماج کے ہر فرد کے لئے بلکہ ہر بنی نوع انسان کے لئے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے، جو وسیع ہو کر کل فطرت بلکہ مافوق الفطرت پر بھی چھا جاتا ہے۔

میرے خیال میں آخر الذکر نظریہ ایک معقول نظریہ ہے اس لئے کہ جب تک انسان کو اس بات کا احساس نہ ہو کہ کائنات کی سرمدی ساخت ہی اس امر کی متقاضی ہے کہ ہمارا عمل شائستہ ہو اور ہم اپنے ہمسایہ کی مدد کریں، سیاسی اعلامات، جو "پس خدا نے فرمایا" کے فقرہ سے شروع ہوتے ہیں، ہمارے ایک کان میں پڑیں گے اور دوسرے کان سے نکل جائیں گے۔ ہر شخص کے اندر فرض کا دھندلا سا احساس ضرور ہوتا ہے جو خارجی موجودات کی جانب اشارہ کرتا ہے، اگر ہم مذہبی خیالات رکھتے ہیں تو اُن سے ہمارا رشتہ از خود بڑھ جاتا ہے۔ جب احساس فرض قوی ہوتا ہے تو مذہبی خیالات خود اس احساس سے پیدا ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہم سے بالا کوئی نہ کوئی "پاک ہستی" ہے جو حقیقی ہے اور جس کے سامنے کمال عجز و انکسار کے ساتھ ہمیں سربسجود ہو جانا چاہیے۔ یقیناً وہ لوگ

جو سمجھتے ہیں کہ ممنوعات کی تعمیل انسان اُس وقت تک کر ہی نہیں سکتا، جب تک حکومت مذہب کی آڑ نہ لے، فطرت انسانی کی جانب سے صریح کوتہ چشمی ہے۔

۱۸۔ الغرض مذہبی تصورات کی جڑیں مختلف ہیں اور یہ تصورات بھی باہمدگر مختلف ہیں اور یہ کہیں طویل اور سخت کش مکش کے بعد ہو پاتا ہے کہ وہ اپنی اپنی مناسب جگہ کسی باقاعدہ مذہب میں پیدا کریں۔ قدیم مذہب روحانیات کے تحت ہیں، ہمارے جملہ وجدآور اور جوش آفریں تجربات کی ایک بے ترتیب فہرست سی بنا لیتا ہے اور رسم ورواج کے اس غیر معتدل جوش کا رخ فنی اور اخلاقی کمالات کی طرف موڑ دیتا ہے جیسے ناچ رنگ، تمثیل، تعمیر، یا پھر اس کا رُخ خرمستیوں، مےکشی کی محفلوں، جنگ کی دیوانگی، مذہبی تشدد اور اسی طرح کی انسانی قوت کے دوسرے غلط مصرفوں کی جانب پھر جاتا ہے۔

اس خس وخاشاک سے مذہب کی عقلی ونظری صفائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ایک مستقل دنیا آباد کی جاتی ہے۔ تخلیق، معجزہ، قدرت کاملہ کے تصورات کے ماتحت خالق ومخلوق کے رشتے متعین کیے جاتے ہیں۔ معجزہ یعنی نظامِ فطرت میں خرقِ عادات کا ظہور، قادرِ مطلق کے تصور کے سامنے بے معنی ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب خدا ہی سب کچھ کرتا ہو تو پھر کسی بات کو مافوق الفطرت کہنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ قدیم مذاہب میں ربانی اعمال کا مقامی رنگ ہوتا ہے لیکن روحانی کارندوں کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ قریب قریب ہر بات کسی نہ کسی رُوح کا فعل سمجھی جاتی ہے۔ ترقی یافتہ مذاہب میں تخلیقِ عالم کا تصور از سرِ نو عود کرتا ہے لیکن اس بار وہ ایک وحدہٗ لاشریک لہٗ ذات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو ہر جگہ موجود ہے۔ اس کا عمل معجزنما ہے لیکن اس کی سب سے بڑی معجزنمائی اس کی خاموشی اور خودنمائی سے گریز ہے۔

روحیت کے یہ تصورات یعنی معجزہ اور قدرت کاملہ، ایسے تصورات ہیں جن پر سائنس

کا سب سے پہلے حملہ ہوتا ہے

۱۹۔ مذہب کی عملی دشواریوں کا احساس انسان کو اس کی نظری دشواریوں سے پہلے ہوا، چونکہ سائنس اپنی ابتدائی منزل میں طبعی واقعات کی ایک غیر مسلسل فہرست تھی جس میں مافوق الفطرت قوت کی مداخلت کی جابجا راہوں سے گنجائش تھی۔ مذہبی فضول خرچیوں کا احساس انسان کو بہت جلد ہو گیا تھا۔ تجہیز وتکفین کے مصارف جن میں آئے دن اضافہ ہی ہوتا چلا جا رہا تھا۔ وسیع مندروں کے قیام کے مصارف، اور گروہ در گروہ پوجاریوں کی داشت پرداخت کے مصارف، یہ سب مصارف مل کر سماجی راس المال کی جڑ کھوکھلی کر رہے تھے۔ ان سب پر مستزاد، گھڑی اور ساعتوں کے شگون تھے جن کی وجہ سے جنگ کا آغاز یا جہاز کی روانگی اس وقت تک نہ ہوتی تھی جب تک نیک ساعت نہ آ جائے اور اس وجہ سے ان کاموں کو بہتر وقت شروع کرنے کے موقعہ ہاتھ سے نکل جاتے تھے۔ علاوہ بریں اور بہت سے غیر محسوس نقصانات بھی جن کو قدیم تمدن کی سادہ نظر نہیں دیکھ سکتی تھی، مثلاً انسان کے قلبی لگاؤ کو اس دنیا سے ہٹا کر دوسری دنیا کی جانب منتقل کر دینا، ان دیکھی ہستیوں کی یاد اور گیان میں ذہنی توانائی کو ضائع کرنا وغیرہ وغیرہ۔

جب سائنس کی نشو ونما باقاعدہ شروع ہو گئی جیسا کہ یونانیوں کے زمانہ میں ہوا تھا تو روحیت کے نظریات سے سائنس کا تصادم لازمی ہو گیا۔ قانونِ فطرت اور معجزہ کا کس طرح ساتھ ہوتا ہے۔ حفظانِ صحت کے اصول اور دواؤں سے علاج، جنتر منتر سے دست وگریباں ہوئے بغیر کس طرح رہ سکتے تھے۔ ہپوکریٹس جو مغربی طریق علاج کا باوا آدم ہے غالباً سب سے پہلا شخص ہے جس نے اس جنگ کا اعلان کر دیا۔ ایک رسالہ میں جو اس نے تقریباً ۴۰۰ برس قبل مسیح لکھا تھا۔ مرض صرع کے متعلق جسے اُس زمانہ میں "مرض مقدس" کہتے تھے، بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

"میرے نزدیک یہ مرض جس کو مقدس کہا جاتا ہے دیگر امراض کی طرح کوئی خاص روحانی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ جیسے اور مادی امراض ہیں یہ بھی ہے لوگ اس کو اپنی ناواقفیت اور مرض کی حیرت انگیزی کی وجہ سے روحانی سمجھنے لگے ہیں کیونکہ اس کے علامات غیر معمولی ہیں اور فوراً سمجھ میں نہیں آتے لیکن اگر یہ مرض محض عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے روحانی کہلاتا ہے تو پھر اور بھی بہت سے ایسے امراض نکلیں گے جو مقدس کہے جانے کے مستحق ہیں۔ میرے خیال میں جو لوگ امراض کو دیوتاؤں کی جانب منسوب کرتے ہیں وہ دغاباز ہیں۔ اگرچہ وہ بڑے متقی بنتے ہیں اور ان باتوں کے جاننے کے مدعی ہیں جو دوسرے نہیں جانتے۔"[۱]

یونانی نظام فکر میں یہ تصادم اپنے کمال کو نہیں پہونچا تھا لیکن نشاۃ جدیدہ میں مذہب و سائنس کی جنگ اپنی آخری مورچہ تک لڑی جا رہی ہے۔ ایک صدی کی مختصر مدت میں یعنی کوپرنکس (۱۴۷۳ء تا ۱۵۴۳ء) سے لے کر گیلیلیو (۱۵۶۴ء تا ۱۶۴۲ء) تک طبعی سائنس کا تسلط مسلم ہو گیا۔ یوں تو معرکہ مذہب و سائنس اب بھی جاری ہے، ہم کو روس جانے کی ضرورت نہیں ہے جہاں بہت سے دیہات میں کیڑوں کی وبا سے فصلوں کو بچانے کے لئے مقدس جلوس نکالے جاتے ہیں اور مقدس پانی چھڑکا جاتا ہے۔ اس طرح کی مثالیں ہر جگہ پائی جاتی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی بہت کرنا باقی ہے

لیکن یہ جنگ کس کس کے درمیان ہے۔ کیا یہ معرکہ مذہب و سائنس ہے؟ اس لحاظ سے ہرگز نہیں کہ مذہب تو ایک طریق زندگی کا نام ہے نہ کہ کسی سائنسی نظریہ کا پھر کیا یہ جنگ سائنس اور دینیات کے درمیان ہے؟ کسی حد تک یہ صحیح ہے لیکن اگر سائنس اور دینیات اپنے حدود میں رہیں تو یہ بھی ایک دوسرے سے نہیں ٹکرا سکتے۔ کیا یہ سائنس اور توہمات کی آویزش ہے؟ ہاں یہ صحیح ہے اگر اس معرکہ کارزار میں اصولاً ہماری حمایت سائنس کو

---

[۱] سائنس مذہب اور حقیقت از چارلس سنگر ص ۹۵

حاصل رہی تو سوال یہ ہے کہ روحیت کے نظری اور عقلی نظام میں کیا باقی رہ جائے گا۔

یونان کے عقلی و استدلالی ہنگاموں کے درمیان رہتے ہوئے سقراط کا خیال تھا کہ روحیت میں بہت کچھ باقی رہ جائے گا۔ سقراط نے حیات کے تین رہنما بتائے ہیں۔ سائنس کی عام تکنیک، اخلاقی اصول جو عقلی فلسفہ پر مبنی ہوں اور بڑے بڑے معاملات جن کا فیصلہ روحانی خلفا اور دار الاستخارہ سے کرانا چاہیے کیونکہ (جیسا اس کا عقیدہ تھا) اہم امور کا فیصلہ دیوتاؤں نے اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ عوام کا خیال ہے کہ سائنس نے روحانی قوتوں کو بے دخل کر دیا کیونکہ مافوق الفطرت قوتوں کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ یہ نظریہ فطرت پرست دہریوں کا ہے اور آئندہ ابواب میں ہم اس نوع فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالیں گے۔

نوع اوّل

دہریت

باب ۳

کائنات پر دہریانہ نظر

۲۱۔ دہریت کیا ہے ؟ دہریت مابعد الطبیعیات کا وہ نظامِ خیال ہے، جس کے نزدیک فطرت کل حقیقت ہے۔ "دوسری دنیا"، اور "ما فوق الفطرت" اس کے دائرہ نظر سے خارج ہیں۔ جو چیزیں بظاہر قانون فطرت سے آزاد معلوم ہوتی ہیں جیسے حیاتِ انسانی یا تخیل کی پیداوار وہ اگر دہری نقطۂ نظر سے دیکھی جائیں تو فطرت ہی کی اسکیم ہی کے اجزا معلوم ہوں گے۔ ہر شے کا منبع و ماخذ فطرت اور ماویٰ و مرجع بھی فطرت ہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فطرت کی بہت سی چیزیں ہماری نظر سے اوجھل ہیں، جو سائنس کو تلاش کرنا ہیں لیکن یہ پوشیدہ چیزیں فطرت ہی کا جزو ہیں نہ کہ کچھ اور جن کو ہم ماورا فطرت یا پس پشت فطرت سمجھ سکیں۔

سوال یہ ہے کہ یہ ہمہ گیر فطرت کیا ہے ؟ فطرت کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ مکان و زمان میں اشیاء و واقعات کا مجموعہ ہے جو قانون تعلیل کے واحد نظام میں جکڑا ہوا ہے۔ اپنی آخری تحلیل میں اُن اشیاء کے تصورات جو زمان و مکان میں واقع ہیں مختلف ہیں اور اس لحاظ سے دہریت کی قسمیں بھی مختلف ہیں۔ اگر یہ اشیا جیساکہ

پہلے سے خیال ہے، مادہ کے متحرک اجزاء لاتجزی ہیں اور مظاہر فطرت جو ہم دیکھتے ہیں اصلیت میں یہی اجزا ہیں تو اس نظامِ خیال کا نام مادیت ہے۔ لیکن اگر مادہ توانائی ہے اور ہر شے کی اصلیت و حقیقت توانائی ہے تو اس نظامِ خیال کو توانائیت کہیں گے اگر ہم یہ طے نہیں کرسکتے کہ دنیا کا اصلی جوہر کیا ہے بلکہ صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیال میں موجودات کی حقیقت بس یہ ہے کہ اُن کی کڑیاں سلسلۂ تعلیل کی دوسری کڑیوں سے جڑی ہوں تو اس نظامِ خیال کو معروضیت کہا جائے گا۔

اکثر ہم ان تمام شکلوں کے لئے "مادیت" ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور اس مفہوم میں وہ دہریت کی مرادف ہوتی ہے۔ اس سے ہماری مراد تجربہ کے ان تمام خام اور نا تمام مظاہر کی توضیح ہے جو غیر محسوس ظرف مکاں میں چند ساسی جواہر کی حرکت سے ہو جاتی ہے۔ بعض کے خیال میں یہ نظریہ "نہایت بے ہنگم" ہے۔ اگرچہ یہ صحیح نہیں، یہ اساسی حقیقتیں یا جواہر اپنی نا قابل تصور باریکی کے لحاظ سے مٹی کے ڈھیلے کے مقابلہ میں روشنی کی شعاعوں سے زیادہ مشابہ ہیں۔ ان جواہر کے لامتناہی اور لطیف ترین ارتعاشات اگر ریاضیاتی تحقیقات کی اچھی طرح گرفت میں نہیں آئے ہیں لیکن بہرحال اب تک جو تحقیق ہوا ہے بہت کچھ مفید مطلب ہے۔ فطرت کی عام تصویر، جو اس وقت پیش کی جاتی ہے اس کے گوشہ گوشہ سے اعلیٰ درجہ کی قانون پذیری ظاہر ہوتی ہے۔

۲۲۔ دہریت کے سلبی پہلو۔ دہریت کی ساری شدت اس کے سلبی پہلو میں ہے۔ مذہبی ہمارے احساسات کے چاروں طرف جو تخیلی حاشیہ لگا دیا تھا وہ دہریت کے اثر سے سکڑ کر اس قدر چھوٹا ہو جاتا ہے کہ ہم بآسانی اس کی پیمائش کرسکتے ہیں اور قابو میں لاسکتے ہیں۔ اسی طرح مابعد الطبیعیاتی افق بھی بہت محدود اور صاف و سادہ ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اس طور پر دوسری دنیا کے غائب ہو جانے سے، کوئی خدا بھی باقی نہیں رہتا (اگر ہم فطرت یا خود انسانیت کو معبود نہ قرار دے لیں) نہ بقاء و دوام اور نہ حیات بعد موت

باقی رہتی ہے (اگر آئندہ نسلوں پر کسی کی حیات کے گہرے نقش اور اس کی یاد بقار دوام نہ بھی جائے) انسان جو کچھ قوانین فطرت کے مطابق اکتساب کرتا ہے، بس وہی سب کچھ ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ چنانچہ روح اگر فطرت کے علاوہ ہے تو ایسی کسی شے کا وجود نہیں۔

چونکہ فطرت کے باقاعدہ نظام میں کوئی خارجی مداخلت ممکن نہیں اس لئے معجزہ اور قادر مطلق کے تصور کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے اور دعا ایک بے معنی عمل ہو جاتی ہے اگر وہ جمالیاتی تعلیمی یا علاجی نقطہ نظر سے نہ مانگی جاتی ہو۔

اسی طرح ارادہ کی آزادی بھی کوئی شے نہیں اگر اس سے کوئی یہ سمجھتا ہو کہ اس سلسلہء علت و معلول سے جو انسان کے اندر اور باہر جاری اور ساری ہیں سر مو ہٹنے کا بھی کوئی انسانی امکان ہے۔ انسانی عمل قوانین کا اسی طرح پابند ہے جس طرح سیاروں اور ایٹم کی حرکت۔ آپ کو احساس ہوتا ہے کہ آپ اپنے فیصلہ میں آزاد ہیں۔ مستقبل کو پیش نظر رکھ کر اکثر آپ کہہ دیتے ہیں کہ ابھی میں نے فیصلہ نہیں کیا ہے کہ میں کیا کروں گا، لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ آپ کے ایٹم باقی دنیا کے ایٹموں سے مل کر کبھی کا فیصلہ کر چکے کہ آپ کو کیا کرنا ہے۔

اگر آزادی کے معنی یہ ہیں کہ جو آپ چاہیں وہ کریں، تو آپ ضرور آزاد ہیں لیکن جیسا اپنسر نے ہم کو متنبہ کیا ہے کہ ہم ہمیشہ وہی تو کرتے ہیں جو ہم چاہتے ہیں۔ اس کے خلاف کر ہی نہیں سکتے یہیں پر ہم فطرت کے دام میں آ جاتے ہیں۔ اس لئے کہ جو ہم کرنا چاہتے ہیں، در اصل وہ تمام فطرت ہی ہم سے کرا رہی ہے: "آپ جو چاہیں وہ بیشک ضرور کر سکتے ہیں لیکن آپ جو چاہیں چاہ لیں یہ نہیں چاہ سکتے۔ آپ کا چاہنا ہی وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ فطرت اپنے ارادہ کو آپ کے عمل میں ظاہر کرتی ہے۔"

آخیر میں، عقل یا شعور دنیا کی کوئی اساسی یا مستقل حقیقت نہیں اس لئے کہ جو ذہنیت یا شعور اس وقت بنی نوع انسان میں موجود ہے وہ ادنیٰ مخلوقات بلکہ بے جان اشیاء سے ارتقاء کر کے ہم تک پہونچا ہے وہ ایک بالکل عبوری عارضی اور غیر مستقل صفت ہے۔

(ہیگل کا خیال تھا کہ کوئی نہ کوئی نفسی عمل مادہ کے ہمیشہ شامل حال رہی ہے، چنانچہ نفس اور مادہ، ہر ایٹم میں ازلی طور پر موجود ہے۔ اس قسم کے شعور کو عقلی نہیں کہا جا سکتا۔ اور اس سے جمہور دہرین متفق بھی نہیں ہیں۔ عقل کا چراغ غیر ذی روح مادہ کے ظلمات میں جا کر گل ہی ہو جاتا ہے۔ بنیادی جواہر نہ غور و فکر کرتے ہیں اور نہ منصوبہ بناتے ہیں۔ کائنات عالم کی کوئی غرض و غایت نہیں۔

۲۳۔ دہریت اور تجربہ: دہریت کی جانب ہر شخص قدرتی طور پر ایک قوی میلان محسوس کرتا ہے۔ حقیقت کی تعریف، قریب قریب ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے اوہام کی تصحیح کا ایک آلہ ہے۔ اور یہی تصحیح وہ فرض ہے جو فطرت کے ٹھوس واقعات ہر وقت انجام دیتے رہتے ہیں۔ یہ واقعات ہمارے واہمہ کی بے اعتدالیوں کا علاج ہیں اور ان ہوائی قلعوں کو جو ہماری تمنائیں تعمیر کرتی رہتی ہیں منہدم کرتے رہتے ہیں۔ یہ عمل اس وقت نہایت مستعدی سے ہوتا ہے جب ہم اپنے تئیں عملی دنیا میں پاتے ہیں۔ ممکن ہے ریگستان میں بیٹھ کر ہمارے سراب کی تردید نہ ہو لیکن حرکت جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر بیدار کرتی رہتی ہے۔ گزشتہ صدیوں نے انسان کو جنگ جو بنا دیا ہے اور فکر و عمل میں ایک گہرا تعلق پیدا کر دیا ہے چنانچہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں حقائق کی صحت بخش گولہ بارود کا نشانہ بن گئے ہیں۔ ہمارا ہر عمل اور ہر شغل حقیقت کے کسی نہ کسی پہلو کو معین کرتا رہتا ہے۔ ہمارے وہ تمام فرائض منصبی جنہیں ہم خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیتے ہیں، حقیقت کی مختلف مثالیں ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ مہاجن کی نظر میں بہی کھاتہ اور ہندسے اور مصور کی نظر میں رنگ اور وہ حسن و جمال جسے وہ رنگ کے استعمال سے پیدا کرتا ہے، ناقابل انکار حقائق ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ مہاجن کے نزدیک رنگ کوئی حقیقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، یا مصور کے نزدیک آمد و خرچ کے خلاصوں کی کچھ حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن ایک عالمگیر مشغلہ ایسا بھی ہے جس سے کسی کو مفر نہیں۔ یعنی مادی اشیاء سے سابقہ: مکان، حرکت، غذا، پناہ، جسمانی محنت۔ یہ وہ اشیا ہیں

جن کی رہنمائی میں ہم اپنی ابتدائی ناکامیاں اور اصلاحوں کے بعد صحیح عادات کی تعمیر کرتے ہیں۔ یہ ایسے حقائق ہیں جنہیں انسانوں کے چند مخصوص طبقے ہی تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ نسل آدم ان کو حقائق تسلیم کرتی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ہر شخص کو اپنے نفس کی کمزوری اور دنیا کی محتاجی کا بھی احساس ہے ہو سکتا ہے کہ آپ فطرت کے علی الرغم اپنی غذا کی تقلیل تین وقت سے ایک وقت کر دیں مگر یہ ممکن نہیں کہ ایک وقت کا کھانا بھی صاف اڑا دیں، ہو سکتا ہے کہ سونے کی مدت آپ تین گھنٹے کر دیں، مگر یہ ممکن نہیں کہ بالکل سرے سے سوئیں ہی نہیں، ہو سکتا ہے کہ آپ اپنی زندگی بڑھانے میں کامیاب ہو جائیں مگر یہ ممکن نہیں کہ موت پر کامل فتح حاصل کر لیں۔ دعوتوں کا معاشرتی عنصر بڑی حد تک ان کی جمہوریت پر دلالت کرتا ہے۔ کھانا ایک ایسی ناگزیر مجبوری ہے جس کے سامنے ہر رتبہ کے لوگوں کو سر جھکانا پڑتا ہے، علاوہ بریں، غذا کی تبدیلی، درجہ حرارت، توانائی اور کسل، حالات گرد و پیش، صحت جسمانی، ان سب کا نفس پر اثر پڑتا ہے، نفس جسم کے ساتھ ترقی پذیر ہوتا ہے اور بڑھاپا دونوں میں انحطاط پیدا کر دیتا ہے، موت کے بعد نفس سے رسم و راہ منقطع ہو جاتی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ نفس بھی جسم کے ساتھ شریک موت نہیں۔

اگر ان تمام قوتوں میں، جو خارجی دنیا میں کارفرما ہیں، کوئی خدا بھی ہے تو اس کے امتیازی اثرات ہماری فہم کے باہر ہیں۔ طبعی قوتیں، ہماری انفرادی اغراض اور اجتماعی توقعات سے بے نیاز ہوتی ہیں، اگر یہ بے حس اور بے پروا قوانین فطرت، اپنے ظلم و ستم یا اپنے لطف و کرم سے کبھی باز رہیں تو سمجھ لیجئے کہ اس میں انسانی ارادہ کا تصرف ہے۔ اگر کوئی اور غیر متوقع تغیر پیش نہیں آجاتا ہے تو یہ مسلم ہے کہ ایک وقت آئے گا جب حرارت کی تدریجی کمی ایک ایسے نقطۂ حرارت پر پہونچ جائے گی کہ حیات انسانی صفحۂ ہستی سے مثل حرف غلط مٹ جائے گی۔ حیات انسانی ایک تحت الانسانی پایہ پر قائم ہے اور

اس کو خاموش اور بے پروا کائنات کے قلب میں اپنی راہ خود نکالنا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنی خواہشات اور تخیلات کو حذف کر دیں اور ٹھنڈے دل سے حقیقت عالم پر غور کریں تو وہ ایک غیر نفسی، بے نیاز، مادی قانون کے سوا اور کیا ہے؟ دہریت دراصل ازالہ وہم ہی کا فلسفہ ہے۔

۲۴۔ دہریت اور سائنس۔ سائنس کی تحقیقات دہریت کا ایجابی پہلو ہے لیکن فلسفہ کی کوئی نوع سائنس کی تحقیقات پر معترض نہیں ہوئی، اس لئے یہ دہریت کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوئی۔

مخصوص سائنسیں جیسے طبعیات، کیمیا، حیاتیات، دہریت کی موافقت یا مخالفت میں ایک لفظ منھ سے نہیں نکالتیں۔ اس لئے کہ ان کا موضوع بحث کل کائنات نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا تعلق کائنات کے ایک جزو سے ہے۔ نہ فرداً فرداً اور نہ مجموعی طور پر سائنسیں فلسفہ کی تشکیل کرتی ہیں۔ ان کا یہ بھی دعویٰ نہیں کہ جو اشیا ان کے موضوع بحث سے باہر ہیں، ان کا وجود نہیں اور نہ یہ دعویٰ ہے کہ مجموعی طور پر انھوں نے کل حقیقت کا احاطہ کر لیا۔ سائنس دہریت کی دست نگر نہیں ہاں البتہ دہریت سائنس کو اپنا مابعد الطبیعیاتی رہنما بنا لیتی ہے، دہریت کی شہادت میں سائنس کو طلب نہیں کیا جا سکتا، کم از کم اس کی شہادت بلا واسطہ نہیں ہے۔

لیکن سائنس کے مطالعہ سے ایک امر خاص طور پر ہمارے ذہن نشین ہو جاتا ہے وہ یہ کہ تمام حوادث قوانین فطرت کے تابع ہیں، سائنسی انکشافات کی نت نئی کامیابیاں جو ہماری توقعات سے بہت زیادہ بڑھ گئی ہیں۔ انھوں نے تجربہ کے پیچیدہ سے پیچیدہ گوشوں ہی کا سراغ نہیں لگا لیا ہے جس کی بنا پر ہر شے تک ہماری پیش بینی کی رسائی ہو گئی ہے بلکہ مظاہر فطرت میں سے بھی کوئی اس کے انکشاف سے باہر نہیں رہا ہے، ہکسلے کا قول ہے کہ کسی ایسے واقعہ کو تسلیم کرنا جو اپنے ماسبق واقعات کا منطقی نتیجہ نہیں ہے، سائنس

کی بار مان لینا ہے۔ یہ مفروضہ کہ ہر واقعہ اپنے ماسبق واقعات کا نتیجہ ہے (اس نتیجہ کے منطقی ہونے یا نہ ہونے میں مجھے کلام ہے) ایک ایسا مفروضہ ہے جو ہر ماہر سائنس کی تحقیقات کا خواہ اس کی کوئی نوعیت ہو نقطہ آغاز ہے۔

اس بنا پر سائنس دہریت کی حامی معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ فطرت میں سے غیر فطری عناصر کو خارج کر دینے کے درپے ہے۔ اس کے نقطۂ خیال سے آزاد ارادہ، روح، الٰہیانہ تصرفات فضول ہیں، بلکہ سلامت رائے کی راہ میں قطعی طور پر حائل ہیں۔ اگر کوئی مافوق الفطرت قوت کے عقیدہ کی بنیاد تجربہ کی ایسی زمین پر رکھنا چاہتا ہے جو سائنس کی حدود توضیح سے باہر ہے تو پھر یہ زمین روز بروز تنگ ہوتی جائے گی۔ سائنس کے اندر ایسی شے کے لئے جس کی توضیح نہیں ہو سکتی، کوئی جگہ نہیں۔ کیا آپ کوئی ایسی جگہ بتا سکتے ہیں؟

سائنس کی وسیع توضیحات میں خوردبینی اور تحت خوردبینی آلوں سے کام لیا جاتا ہے چنانچہ طبیعیات کے لئے اب آسان ہو گیا ہے کہ وہ حقیقت کی سراغ رسانی اس کے آخری اور مخفی ترین گوشوں تک کر سکے۔ سائنس کی جدید اکتشافات بالعموم ان انتہا چھوٹی چھوٹی اشیا کے متعلق ہیں، جن کو پرانی توضیحات نے بلا امتحان چھوڑ دیا تھا۔ یہ چھوٹی چھوٹی باقی رہی ہوئی چیزیں جو ہر محقق کے لئے نہایت قیمتی اشارات ہیں، ان ”ظلمت پسندوں“ کے لئے نہیں چھوڑے جا سکتے جو کسی مافوق الفطرت قوت کے ثبوت کے لئے ان کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔

ولیم آف اوکم نے (متوفی ۱۳۴۷ء) آئندہ نسلوں کے فائدہ کے لئے ایک قانون فکر بنا دیا ہے، جو قانونِ بخلِ فکر کے نام سے مشہور ہے۔ اس قانون کا منشا یہ ہے کہ جب کسی امر کی ایک اصول سے توجیہ ہو جائے تو پھر مزید توجیہات میں سرگرداں نہ ہونا چاہیے چنانچہ جب قوانین فطرت کل موجودات کی تمام و کمال تشریح تشفی بخش طور پر کر دیتے ہیں تو پھر غیر فطری اسباب کی تلاش فضول ہے۔

۲۸۔ دہریت اور ارتقا، سائنسی توضیح و تشریح کے لیے سب سے زیادہ مشکل مسائل مظاہر نفس و حیات ہیں۔ وہ دیگر موجودات سے اس قدر مختلف و الگ معلوم ہوتے ہیں کہ ان کے ماخذ فطرت کے اس کلیہ سے کہ اشیا سے ان کی مثل اشیا ہی پیدا ہوتی ہیں مستثنیٰ معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں تک تجربہ کا تعلق ہے یہ مسلم ہے کہ زندہ اشیا، زندہ اشیا کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے پیدا نہیں ہوتے۔ اگرچہ معمل کے مصنوعات ہر سال زندہ خلیہ کی ساخت کے قریب آتے جا رہے ہیں۔ اگر دہریت حق بجانب ہے تو زندہ چیزیں، غیر زندہ چیزوں ہی سے پیدا ہوئی ہوں گی۔ جس نے زندہ اور مردہ کا تضاد صحیح طور پر سمجھ لیا ہو وہ جان سکتا ہو کہ کس طرح سائنس دانوں کی نسلیں باوجود دنیا کی میکانکی تشریح کر لینے کے اس قضیہ کو بالاتفاق کہتی چلی آئی ہیں یا کم از کم تردید نہیں کر سکی ہیں کہ نامیہ کے بہت سے اصناف، اور روح، اپنی تخلیق کے لئے کسی الٰہیانہ قوت کے محتاج معلوم ہوتے ہیں۔

فی زماننا فلسفہ کے متعلم کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہی تضاد ہے۔ ہم ایک ایسے دور سے گزر رہے ہیں جس میں اس نہج کے امتیازات، سلسلۂ فکر میں کچھ نئی درمیانی کڑیاں شامل ہو جانے سے مٹ سے گئے ہیں، چنانچہ وہ لوگ جو صفائی فہم سے محروم ہیں سمجھ بیٹھتے ہیں کہ غیر نامی، نامی اور غیر شعور، شعور میں تدریجاً تبدیل ہو رہا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے ہم کو یہ سوال کرنا چاہیے کہ حیات اور نفس کی خصوصیات کیا ہیں؟

زندہ اشیا کا مابہ الامتیاز شاید ”خود“ کا لفظ ہے جیسے ”خود تعمیر“ (جو اپنی تعمیر کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں) ”خود ترمیم“ (جو اپنی ترمیم و مرمت خود کر لیتا ہے) ”خود تنظیم“ (جو اپنی تنظیم کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں) ”خود تخلیق“ (جو آپ سے آپ پیدا ہو گیا) مشینوں میں ایسی مشینیں ضرور ہیں جنھیں کھانے کو چارہ چاہیے مگر ایسی مشین کوئی نہیں جس میں کھا پی کر نشو و نما بھی ہوتا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ایسی مشینیں ہیں جو خود بہ خود اپنی اصلاح کر لیتی ہیں۔ ایسی بھی ہیں جو خود بہ خود توازن پیدا کر لیتی ہیں۔ خود بہ خود چلنے والے تارپیڈو بھی

ہیں۔ یہ سب کچھ ہے لیکن ایسی کوئی مشین نہیں کہ بگڑ جانے کے بعد اپنی مرمت بھی خود کر لیتی ہو، یا لا متناہی اختلافِ حالات کے باوجود ہمیشہ اور ہر حال میں کارآمد ثابت ہو۔ رہی خود تخلیقیت تو کوئی ایسی مشین یا ایسے کیمیائی مصنوعات ابھی تک ایجاد نہیں ہوئے ہیں جو اندر ایسے جرثومہ کو پیدا کر سکے جس میں بڑھ کر اپنے جسم کے مثل بن جانے کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ اپنے مثل دوسرے جرثومہ بھی پیدا کر سکتے ہوں، جن میں انہی کی طرح نامی استعداد ہو، اور اس کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہ سکے۔ ہر نامیہ کے اندر خلایا در خلایا ایک لا انتہا مشخص اور پختہ افراد کی آبادی موجود ہے۔ کسی زندہ نامیہ کی "خودی" یا ذات ہی وہ مقام ہے جس میں مادہ اور توانائی کا باہمی عمل ہر وقت جاری ہے اور جس کو ہم استحالہ کہتے ہیں، ذات بجنسہ قائم رہتی ہے اگرچہ اس کا مادہ بدلتا رہتا ہے اور جب وہ عمل کرتی ہے بحیثیت مجموعی عمل کرتی ہے۔ گویا وہ اپنے وجود اور اپنے اسلاف کے وجود کا تحفظ کر رہی ہے بقول اسپنسر "حیات اس متصل و مسلسل توازن کا نام ہے جو داخلی و خارجی علائق میں ہوتا رہتا ہے"۔ چنانچہ خارجی دنیا کے تغیرات کے ساتھ نامیہ میں بھی جوابی تغیرات پیدا ہوتے ہیں، اور ان کا منشا نامیہ کا تحفظ ہوتا ہے۔

ہر نامیہ کو اپنے رکھ رکھاؤ کا خیال رہتا ہے اور نفس اس ظاہری دلچسپی میں حقیقی دلچسپی پیدا کر دیتا ہے۔ نفس کی خصوصیت نفع و نقصان کا وہ احساس ہے جسے ہم لذت و الم کہتے ہیں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا کوئی ایسا نامیہ بھی ہے جس میں شعور نہ ہو۔ ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ درخت کو اپنے کٹنے کا احساس نہیں ہوتا لیکن یہ ایک واقعہ ہے کہ بعض نامیے شعور لذت و الم رکھتے ہیں۔ اعلیٰ حیوانات میں شعور کے ساتھ فکر کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ دیگر موجودات کا تصور کرتے ہیں، اپنی فطرت کے متعلق نظریہ بناتے ہیں، مقاصد مقرر کرتے اور نقشہ عمل بناتے ہیں۔ نفس دراصل ان تمام شعوری و ارادی اعمال کے پورے سرگرم کا نام ہے۔ دہریت کا سب سے پہلا معمہ یہ ہے کہ غیر ذی روح سے ذی روح قائم

بالذات موجودات کیسے پیدا ہو گئے۔ دوسرا معمہ یہ ہے کہ اس استقلال ذات سے، احساس استقلال ذات کیوں کر پیدا ہوا، کیوں کہ کسی عمل اور پھر عمل کے علم میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ عمل کا علم و شعور بالکل مستقل اور منفرد شے ہے۔ بے شعور عمل اور باشعور عمل کے درمیان ارتقائی منزلیں مقرر نہیں کی جا سکتیں۔ اس تیر میں جو میکانکی طور پر نشانہ کی طرف جاتا ہے اور اس پُر اسرار تیر میں جو از خود نشانہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا اور چاند ماری میں کامیابی کی مسرت محسوس کرتا ہے کیا مدارج ہیں۔ آیا آپ کے ذہن میں ان دونوں کے درمیان کچھ تدریجی منزلوں کا ہونا ضروری ہے۔

اس مقام پر نظریۂ ارتقا دہریت کے نامکمل نظریہ کی حمایت میں آگے بڑھتا ہے وہ حیات و نفس کی پیچیدگیوں کو حل کرنے کا مدعی ہے۔ ڈارون کا یہ ادعا تھا۔ اس کی ساری مساعی حیات کے مختلف مدارج انقلابات کی تشریح پر مبذول تھی، مثلاً اصل انواع نسل انسان۔ اس کے نزدیک حیات امر مسلمہ ہے، حیات سے حیات پیدا ہوتی ہے۔ اس نے یہ ضرور کیا کہ انواع کے درمیان حتیٰ کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور ادنیٰ سے ادنیٰ انواع کے درمیان بھی جتنے حدود فاصل تھے وہ سب مٹا دئے لیکن ارتقا کے عام نظریہ کے لئے زندہ و مردہ نفسی و غیر نفسی کے درمیان خط فاصل کا مٹانا اب تک باقی ہے۔

نظریۂ ارتقا کو فلسفیانہ ہمہ گیری کے انداز میں پیش کرنے کے لئے ہم ہربرٹ اسپنسر کے خاص طور پر رہین منت ہیں۔ اس نے سائنس کی منتشر تحقیقات کو یکجا اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا۔ اسپنسر نے ارتقا کا بنیادی کلیہ "تحلیل و ترکیب" کو کچھ اس عنوان سے پیش کیا ہے کہ توقع ہوتی ہے کہ باقی مشکلات اگر اسپنسر حل نہ کر سکا تو دوسرے کر سکیں گے۔ حی و غیر حی کی درمیانی دیوار، ماہر حیاتیات اور ماہر کیمیا نے مل کر ڈھائی۔ وو ہیلر نے گیس کے عمل میں "یوریا" (UREA) کی تحلیل ۱۸۲۸ء میں کی جس سے سب سے پہلی بار یہ امید بندھ گئی کہ عضویات کے مسائل کیمیائی تحقیقات کی روشنی میں سمجھے جا سکتے ہیں۔ اسپنسر

اس مسئلہ کی تہہ کو پہونچ چکا تھا کہ حی اور غیر حی کے درمیان سارا فرق سالمۂ خمیرا یہ کی
پیچیدگیوں، خورین کے مرکبات کے تلوّن میں پنہاں ہیں (یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ
سائنس کی ان تمام تحقیقات میں تحفظ ذات[1] کا خیال رکھا گیا ہے یا نہیں جو نامیہ کا مابہ الامتیاز
ہے۔ استوالڈ نے اپنے فلسفہ طبعی میں اس مسئلہ کی جانب خاص طور پر اعتنا کیا ہے لیکن اکثر
ماہرین طبیعیات نے یہ نکتہ نظر انداز کر دیا ہے۔ جیک لوئب نے اپنی "عضویات دماغ"
میں نامیہ کے سادہ اور ابتدائی افعال کو، تحرک سے تعبیر کیا ہے۔ جو روشنی، گرمی، دباؤ
یا شوریدگی کا عمل نامیہ پر کرنے سے بطور ردعمل رونما ہوتا ہے۔ اسپنسر بھی نفسی و غیر نفسی
کا فرق حل کرنے میں سرگرداں رہا۔ ابتدا میں اسپنسر کا خیال تھا کہ شعور توانائی کی
ایک شکل ہے۔ جس طرح توانائی، حدت، بجلی، روشنی اور حرکت میں تحویل ہوتی رہتی
ہے، اسی طرح شعور کی شکل میں بھی تحویل ہو جاتی ہے۔ لیکن اس میں ایک دشواری یہ
پیدا ہوتی ہے کہ نفسی توانائی، توانائی کی دیگر شکلوں کی طرح متحرک ذرات کی کمیت و
حرکت کے ذریعہ ناپی نہیں جا سکتی۔ چنانچہ کچھ اس بنا پر اور کچھ دیگر وجوہ کی بنا پر اسپنسر
نے یہ نظریہ اختیار کیا۔ شعوری تغیرات، ہمارے دماغی تغیرات کے ہم ساز ہیں۔ مگر ایسے ہم ساز
کہ اگرچہ ہم ان کی ہم سازی وہم آہنگی کی تعریف کرنے سے معذور ہیں لیکن قرائن سے
ثابت ہوتا ہے کہ وہ ہم ساز ضرور ہیں۔ اسپنسر کے نظریہ کے مطابق نفس ایک پیچیدہ نظام
ہے۔ نفس کے خفیف احساسات کی تشبیہ ہم "اعصابی صدمہ" (SHOCK) سے دے سکتے
ہیں جو ایک طبعی واقعہ ہے لیکن یہ راز اب تک سربستہ ہے کہ عصبی حوادث کے ساتھ نفسی
کیفیات کی رفاقت کس طرح عمل میں آتی ہے۔ ارنسٹ ہیگل نے اپنی "معمہ کائنات" میں
اس مسئلہ کو "تدریجاً" کے طلسمی لفظ کو نہایت سادگی اور بھولے پن سے استعمال کر کے
حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ "شعور نفسی ردعمل سے تدریجاً پیدا ہوا۔"

[1] تحفظ ذات سے مراد نامیہ کی وہ خاصیت ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنی نوعیت قائم رکھتی ہے۔

ہیگل کے نزدیک یہ ردعمل اگرچہ نفسی ہے لیکن شعوری نہیں۔ یہ ایک ایسی موشگافی ہے
جسے سمجھنے کے لیے بڑی باریک بینی کی ضرورت ہے۔ یہاں یہ بھی غور طلب ہے آیا رائج الوقت
"تحت الشعور" کے نظریہ سے آپ شعور اور غیر شعور، نفس و غیر نفس اور حی و غیر حی کے درمیان
خلیج پر پل باندھ سکتے ہیں یا نہیں؟ میں کوئی قطعی رائے نہیں دے سکتا لیکن ہاں اتنا ضرور
کہوں گا کہ یہ ایک نہایت دقیق مسئلہ ہے اور ارتقا کا چاہے کوئی نظریہ دہریت کی حمایت
میں پیش کیا جائے، اس دقیق مسئلہ سے گریز نہیں کیا جا سکتا۔

یہ مسلم ہے کہ عالم حیوانات میں نفس اور جسم کا ارتقا ساتھ ساتھ ہوا ہے۔ ڈارون
نے اس کے ثبوت میں بہت سی اہم شہادتیں پیش کی ہیں (اصل انواع باب ہفتم اور
اظہار جذبات ۱۸۷۲ء) اور تقابلی نفسیات کے متعدد ماہرین کی تحقیقات نشوونما
کے اس نقطہ تک پہونچتی ہیں جہاں سے شعور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان میں قابل ذکر جارج
رومینس، لائڈ مارگن، ہیکس فرودرن، لوئب کے نام ہیں۔ ان سب کے لئے ساری دشواری
اس امر میں ہے کہ شعور ایک غیر مرئی شے ہے اور انسانی درجہ کی ذہنیت سے جس قدر ہم
دور ہوتے جاتے ہیں۔ اتنا ہی شعور کی نمایاں شکل میں کمی ہوتی جاتی ہے حتی کہ وہ وجود
نفس کی بیّن علامت نہیں رہتی اور ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ برہانی طور پر ہم مطمئن ہیں کہ شعور
عدم شعور سے پیدا ہوا۔ اس قبیل کی تحقیقات بس اتنا کر سکتی ہیں کہ شعور کی ابتدا سے لے کر
درجہ بدرجہ ترقی کا مرقع پیش کر دیں لیکن یہ ملحوظ رہے کہ شعور کا نقطۂ آغاز ایک فرضی و
نظری تصور ہے۔

۲۶۔ خارجی ارتقا[1]: ڈارون اور اسپنسر کے زمانہ سے لے کر اب تک ارتقا کے نظریہ

[1] CREATIVE EVOLUTION (تخلیقی ارتقا) اور EMERGENT EVOLUTION (خارجی ارتقا) ایک دوسرے کے مترادف ہیں اگرچہ اس بند کا عنوان "خارجی ارتقا" ہی اختیار کیا گیا ہے جو مارگن کی مشہور عالم اسی نام کی کتاب کی وجہ سے زبانوں پر چڑھ گیا ہے لیکن مترجم ذاتی طور پر تخلیقی ارتقا کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے۔ (باقی نوٹ صفحہ ۶۴ پر)

میں بہت تغیرات ہو چکے ہیں، خصوصیت سے "تدریج" کی اصطلاح متروک ہو گئی، اس کی جگہ "انقلاب نوعی" کی اصطلاح نے لی۔ اور اس تصور کے ماتحت تحقیقات کی ترقی کئی زینے آگے بڑھ گئی۔ چنانچہ نفس کے معرض ظہور میں آنے کی شکل حسب ذیل طور پر واقع ہوئی ہوگی۔

کائنات میں حدوث کی دو شکلیں مسلم رہی ہیں جن کو جارج ہنری لیوس نے معلولات (RESULTANTS) اور خارجات (EMERGENTS) میں تقسیم کیا ہے۔ معلولات حدوث کی وہ شکلیں ہیں جن کا استقرا کچھ علل سے کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً نمک جو سوڈیم اور

(بقیہ نوٹ صفحہ ۶۳) اس نظریہ کے علمبردار برگسان، بیلرز، الگزنڈر اور مارگن ہیں۔ برگسان نے اس نظریہ کی توضیح میں، مارگن کے مقابلہ میں اپنی تصنیف کا نام تخلیقی ارتقا رکھا ہے۔ اور فلسفہ کی دنیا میں آج بھی اصطلاح مقبول تر ہے۔ تخلیقی ارتقا اس تصور سے زیادہ قریب الفہم ہے کہ دوران ارتقا میں ایسے مقام آتے ہیں جبکہ اجزاء ترکیبی کی ایک نئی تنظیم و ترتیب سے نئے مظاہر ظہور پذیر ہوتے ہیں جیسے مردہ مادہ سے زندہ نفس۔ کائنات گویا ایک مینار ہے جو متعدد منزلوں میں منقسم ہے۔ بقول مارگن اس مینار کی کرسی ایٹموں پر قائم ہے جس کی تنظیم کو ہم ایٹمیت یا ذرّیت (ATOMOCITY) کہہ سکتے ہیں۔ یہ پہلی منزل ہوئی (مثلاً پانی نام ہے آکسیجن کی ایک ایٹم اور ہائڈروجن کے دو ایٹموں کی کیمیائی ترکیب کا) اس منزل کے اوپر دوسری منزل سالمات (MOLECULES) کی ہے۔ جو ذرات یا ایٹموں سے مرکب ہے اس تنظیم کو ہم سالمیت (MOLECULARITY) کہہ سکتے ہیں۔ تیسری منزل ذرات و سالمات کے نئے علاقوں سے ترتیب پاکر نمو کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے جسے ہم بالیدگی کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اوپر نامیہ یا جسم نامی کی منزل ہے جس کی مخصوص صفت حیات ہے۔ سب سے اوپر ترتیب و تنظیم کی ایک اونچی شکل نمودار ہوتی ہے جسے نفس کہتے ہیں (ارتقائے خارجی مصنفہ مارگن صفحہ ۳۵)

چنانچہ مارگن کے خیال میں ہر نئی منزل یا نئے طبقہ کا ظہور کسی قوت کی کرشمہ سازی ہے اب اس کا نام چاہے قوت رکھئے یا نفس یا خدا (ارتقائے خارجی صفحہ ۳۶) EMERGENT EVOLUTION کا ترجمہ فجائی ارتقا بھی کیا گیا ہے۔ لیکن فرہنگ اصطلاحات علمیہ شائع کردہ انجمن ترقی اردو میں EMERGENT کے لئے خارجی کی اصطلاح دی ہے۔ وہی یہاں اختیار کی گئی ہے۔

مترجم

کلورین کا مرکب ہے چنانچہ اس کا وزن، اپنے دونوں جزوں کے مجموعہ وزن کے برابر ہوتا ہے۔ خارجات ناقابل پیشین گوئی ہوتے ہیں، یہ گویا حدوث میں کہیں سے آپڑتے ہیں جیسے نمک کا ذائقہ اس کی بلوریں شکل و رنگ، جن کو سوڈیم اور کلورین کے خواص سے دور کی بھی مشابہت نہیں۔ یہ بالکل نئی اور منفرد کیفیات ہیں جو اجزائے ترکیبی کی ترتیب و ترکیب پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

چنانچہ ہو سکتا ہے کہ حیات اور نفس اسی طرح اس وقت دفعتہً ظہور پذیر ہو گئے ہوں جب طبعی اجزاء کو مناسب حال ترتیب و ترکیب کسی طرح نصیب ہو گئی ہو۔ لائڈ مارگن نے اسی جانب اشارہ کیا ہے (ارتقائے خارجی ۱۹۲۳ء) مسٹر مارگن فلسفیانہ ماہر طبیعیات نہیں ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات میں شعور کا ظہور، نفسی اسباب کے ماتحت ہوا ہے۔ "خارج" کا لفظ ماہرین سائنس کی سہولت کے لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ تجربہ میں جب ایسے واقعات آئیں جن کی توجیہہ سے ہم عاجز ہوں تو ہماری ذمہ داری ان حالات کو نوٹ کر لینے پر ختم ہو جاتی ہے، جن حالات میں وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح نہایت کامیاب ثابت ہوئی اس لئے کہ فطرت میں حدوث کی بہت سی ایسی مثالیں ہیں جو قانون فطرت کا مرتبہ رکھتی ہیں اور کسی مناسب ماحول میں خود بخود رونما ہو جاتی ہیں اور قائم و برقرار بھی رہتی ہیں لیکن ہم ان کے متعلق پیشین گوئی کرنے سے قاصر ہیں۔ ممکن ہے قارئین کتاب کے دل میں یہاں یہ خطرہ پیدا ہو کہ یہ تو ایک اسم بے مسمیٰ اختراع کرنے اور اس کی چند مثالیں جمع کر کے عدم تشریح سے تشریح کا کام لینا ہوا۔ اس کا جواب چاہے تشفی بخش نہ دیا جا سکے لیکن حتی الوسع اس قسم کے وسوسات کا دور کرنا ضروری ہے۔ اگر غور کیجئے تو سارے نام نہاد قوانین فطرت کی نوعیت یہی ہے۔ کیا ہم کشش ثقل کی ایک مثال کی بھی تشریح کر سکتے ہیں لیکن جب کل اجسام ایک ناقابل توجیہ طریق پر ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچتے ہیں جس کو ہم ایک ضابطہ قرار دے سکتے ہیں تو ہم از کم مظاہر کائنات

کے متعلق "کس طرح" کے سوال پر عبور حاصل ہو جاتا ہے، خواہ "کیوں" کا شافی جواب ہم نہ دے سکیں۔ اور سائنس کا تمام کاروبار "کس طرح" والی تحقیق ہے۔ چنانچہ مسٹر مارگن کے نظریے سے ارتقا طبعی کے مسائل میں بہت کچھ استفادہ کیا گیا ہے جیسا کہ مسٹر الکزنڈر کی مشہور کتاب "مکان و زمان الوہیت" سے ظاہر ہوتا ہے۔ مسٹر آر۔ ڈبلو سیلرز نے بھی اپنی تصنیف "ارتقائی دہریت" میں اسی نظریے سے فائدہ اٹھایا ہے۔ ارتقا کا یہ مرقع اس پرانے خیال کو بحال کر دیتا ہے کہ ارتقا کے متعدد ممتاز زینے ہیں جو حیات، نفس اور عقل کے وجود پذیر ہونے سے قائم ہو جاتے ہیں اور مظاہر فطرت کو چند ممتاز حیثیتوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ کیا آپ کے خیال میں واقعاتِ ارتقا کی اتفاقی ترتیب و تنظیم سے یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے جس کے اوپر اسپنسر اور ٹگل نفس کا تدریجی ارتقا فرض کر کے ہمیشہ سر پھوڑتے رہے۔

موجودہ نظریہ قدیم نظریے سے اس لحاظ سے بہتر ہے کہ پرانے نظریے کے مطابق ہر ترقی یافتہ شے اپنی ترکیب و ماہیت میں وہی سمجھی جاتی تھی جو اس کا ماخذ یا مورث اعلیٰ تھا چنانچہ نفس اپنی ماہیت میں وہی ہوگا جو اس کا مورث اعلیٰ تھا یعنی مادہ۔ اس کے برخلاف ارتقا، خارجی ہر نئی شے کا ایک جداگانہ وجود تسلیم کرتی ہے، خواہ وہ اتنا حقیقی نہ معلوم ہوتی ہو جتنا کہ اس کے اجزاء ترکیبی جن کی جدید تنظیم سے وہ معرض وجود میں آئی، معلوم ہوتے ہیں۔ کم از کم یہ مسلم ہے کہ اس نوعیت کے جدید موجود کو، اس کے اجزا میں دوبارہ تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ یہ قضیہ اب بے معنی ہو گیا کہ فلاں شے بس وہی ہے جو اس کا ماخذ تھا۔

۲۷۔ دہریت اور فطرت انسانی: ارتقائے نفس کا مسئلہ اس مسئلہ کے مقابلہ میں کہ نفس جیسا کہ ہم اس کو پاتے ہیں کیا ہے، ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر دہریت فطرت انسانی کی اصلیت بیان کر سکتی ہے، تو اس امر کے طے کرنے میں کہ وہ کس طرح معرض ظہور میں آئی،

چنداں دشواری پیش نہ آئے گی۔ چنانچہ آج کل نفسیات کا میدان ہی دہریت کا اصل میدان کارزار ہے۔

انیسویں صدی سے نفسیات کی تدوین عضویاتی نقطۂ نظر سے ہونا شروع ہوئی یعنی نفس کو دماغ کا ایک فعل قرار دیا گیا۔ دماغ نامیہ کا دیگر اعضا کی طرح ایک عضو ہے اور دیگر اجسام کی طرح قانونِ تعلیل کا ماتحت ہے، جو اپنے دور میں دیگر اجسام کی طرح اس جسم کو بھی شامل رکھتا ہے۔ ابتداً دہریوں کا آلۂ توجیہ ردعمل کا قوس تھا۔ چنانچہ نفس اسی عمل و ردعمل کا ایک مظہر تھا۔ ہم اپنی انگلیاں لوہے کو چھوتے ہی معاً ہٹا لیتے ہیں۔ اس ردعمل کی توجیہ یہ ہے کہ ہمارے نظام عصبی میں اس عصبی رَو کے دوڑ جانے کے لئے ایک ہموار راستہ بن گیا ہے۔ جبلت ہمارے کردار کا ایک نہایت پیچیدہ نتیجہ ہے جس کی تشکیل میں بے شمار ردِ اعمال کے قوس شامل ہیں۔ یہی جبلتیں، تجربے سے متاثر ہو کر عادات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح ہر بالغ و باشعور انسان کی سیرت کی ترکیب ظہور میں آتی ہے۔ اس سیدھی سادھی اسکیم کے ماتحت، ہم کہاں تک حافظہ، پیش بینی تعقل اور نفس کے دیگر اعلیٰ افعال کی تشریح کر سکتے ہیں ایک ایسا سوال ہے جو نہایت ہوشمندانہ تلاش و تحقیق کا طالب ہے۔

حال میں ایک دوسرا آلۂ توجیہ بھی ہمارے ہاتھ لگا ہے جس کا نام اندرونی غدود ہیں۔ ان غدودوں کی رطوبت خون میں مل کر کیمیائی تغیرات پیدا کرتی ہے یہ تو پرانے زمانے سے لوگ کہتے چلے آتے ہیں بلکہ کہنا چاہئے کہ قدیم نفسیات کی بنیاد ہی یہ خیال تھا جذبات، خون میں ہیجان پیدا ہونے کا نتیجہ ہیں۔ حال کے تجربات سے اب پتہ چلا ہے کہ اس قسم کے تغیرات میں کچھ غدودوں کو بھی دخل ہے۔ چنانچہ غدود ذوق الکلی[1]، غدود خلالی اور غدود درقی کی رطوبتوں کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ غدود

[1] فرہنگ اصطلاحات ملاحظہ ہو۔ مترجم

درقی کا ست، کریٹن[1] (CRETIN) کو کھلانے سے بہت فائدہ ہوتا ہے اور دوا بند کر دینے سے اکثر مرض عود کر آتا ہے۔ چنانچہ فی زمانہ یہ نظریہ بہت مقبول ہے کہ جسم کے کیمیائی توازن کا اثر مزاج اور شخصیت پر پڑتا ہے۔ ان تحقیقات کی بنا پر مسٹر رسل اور زانسکی نے بہت سے بے بنیاد توقعات کے پل باندھ لئے ہیں۔ مثلاً آخر الذکر کا خیال ہے کہ ایک وقت آئے گا جب ہم مناسب کیمیائی تغذیہ سے نسل انسانی کو بہت بلند درجہ پر اٹھا کر لے جا سکیں گے۔ چنانچہ ہر شخص نیوٹن بلکہ اس کے اوپر کی سطح پر اپنے آپ کو پائے گا۔ بدقسمتی سے اب تک کوئی دوا ایسی نہیں نکلی، جو فہم انسانی کو اس کی معمولی سطح سے بلند کر کے اٹھائے رکھے۔[2]

نفسیات سے یہ توقع بے جا ہے کہ وہ فطرتِ انسانی میں تغیرات پیدا کرنے کا ایک آلہ ثابت ہوگی۔ اس کا فریضۂ اول فطرتِ انسانی کو سمجھنا ہے اور اس میں شک نہیں کہ عضویاتی نفسیات سے نفس کے بہت سے مسائل حل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ نفسیاتی معلومات بہت سی باتوں میں مفید ثابت ہوئی ہیں۔ مثلاً نفسی امراض کا ازالہ، تعلیم، صنعت و حرفت، نشر و اشاعت، سیاسی زندگی یعنی وہ تمام شعبے جن میں اثر اندازی کے اصول جاننے کی ضرورت ہے وغیرہ وغیرہ۔ مگر ہم انسان کے کردار سے جس کا ہم مشاہدہ اور پیمائش کر سکتے ہیں، اس کی نفسی کیفیات کا پتہ لگا سکتے ہیں تو کیا یہ فرض کرنا بے محل ہوگا کہ سائنسی اغراض کے لئے کسی ذی شعور جسم نامی کی حساس عصبی مشین نفس کا کافی قائم مقام ہے۔ نظریۂ کردار دہری نفسیات

[1] کوہ ایلپ کے باشندے یا اُن کی طرح جن کا گھینگا نکلا ہوتا ہے اور قاترالعقل ہوتے ہیں۔

[2] میکس میئر (MAX MEYER) کی مشہور کتاب "انسانی کردار کے بنیادی قوانین" نفسیات انسانی پر ایک نہایت بصیرت افروز کتاب ہے جس میں عمل و ردِ عمل کے نقشہ پر کیفیات نفس کی توجیہ کی گئی ہے۔ اس سلسلہ کی دوسری کڑیاں، جیمس کا نظریۂ جبلت اور میکڈوگل کی سماجی نفسیات اور ہاکنگ کی "فطرت انسانی اور اس کی تخلیق جدید" بھی مطالعہ کے قابل ہیں۔

کی معراج تحقیق ہے۔ جسم نامی یا نامیہ کا ہم باقاعدہ مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ نامیہ ارتقا کی پیداوار ہے۔ اس کے بعد ارتقاء شعور کی تحقیق میں مغز کا دملوں کی کیا ضرورت ہے اور نہ ماہیت شعور کے متعلق سرگردانی کی ضرورت ہے۔ یہ مسلم کہ نفسیات جدیدہ نے فطرت انسانی کی جانب روشنی کے ایک سیلاب کا رُخ کر دیا ہے لیکن اصل سوال یہ ہے کہ آیا نفسیات کی وہ نوع جو نفس کو بھی دیگر موجودات فطرت کی طرح سمجھتی ہے "نفس" کی پوری حقیقت کا افشا کرنے میں کامیاب بھی ہوئی ہے؟ نفس سے میری مراد وہ شے ہے جس کا نمونہ ہر شخص کے پاس ہے اور وہ جواب کے صحت و خطا کا کافی معیار ہے۔ کیا ہماری بزرگی بس یہ ہے یعنی ہم بھی دوسری مشینوں کی طرح ایک مشین ہیں؟

۲۸۔ دہریت کی تشریحِ مذہب۔ اگر دہریت قوانین فطرت میں قلعہ بند رہ کر کائنات کے دوسرے نظریوں کو دور از کار اور وہم کہا کرتی، تو شاید کوئی اس کا اس قدر قائل نہ ہوتا۔ کوئی بھی اپنے مدمقابل کو سرے سے ناقابل سماعت قرار دے کر اُسے قائل نہیں کر سکتا۔ یہی مناظرہ کے بے سود ہونے کی جڑ ہے۔ اگر آپ چاہتے ہیں کہ حریف کو کوئی بات باور کرائیں تو آپ کو چاہئے کہ اُس کے احاطہ خیال میں داخل ہوں اور اُسے اس کے خیال کے وجوہ بتا کر اس کی غلطی بتائیں۔ چنانچہ دہریت کا ثبوت اس وقت تک اطمینان بخش نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ دکھایا جائے کہ انسان نے مذہب اور کائنات کا روحانی نظریہ کن وجوہ سے اختیار کیا۔ نفسیات کے نقطۂ نظر سے دہریت ان سب امور کی توجیہ کر سکتی ہے۔ دہری نفسیاتِ مذہب بتاتی ہے کہ مذہب بالکل فطری چیز اور برائے چندے نہایت مفید انسانی غلطی ہے۔

تصورات کا فریضہ (یا جو کچھ عصبی مرکزوں میں تصورات کے مقابل ہو) کردار کی رہنمائی کرنا ہے۔ اُن کا مستقر عمل اور ردِ عمل کے درمیان ہے۔ گھاس کے جنگل میں سرخ چمک کا ادراک، آگ کا تصور پیدا کرتا ہے اور کیا انسان اور کیا حیوان، دونوں کو بھاگنے

پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح گویا اُن کے ردعمل کی رہنمائی کرتا ہے، صحیح تصورات معینِ بقا اور غلط تصورات فعل عبث یا موت کا باعث ہوتے ہیں چونکہ اعتقادات تصورات کا مجموعہ ہوتے ہیں لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن حیوانات کے دماغ صحیح عقائد کی تعمیر کر سکیں گے وہ باقی رہ سکیں گے کبھی کبھی صحیح اور غلط تصورات مل کر بھی بقا کا باعث ہوتے ہیں بشرطیکہ غلطی کا عمل مؤثر نہ ہو چنانچہ جب تک انسان کے سفر کا دائرہ محدود تھا زمین کو چپٹا تسلیم کرنے سے بھی اُسی طرح کام چلتا رہا جیسا کہ صحیح خیال سے چلتا۔

الغرض روحیت اس لحاظ سے تو مفید ثابت ہوئی کہ اس نے انسان کی آڑے وقت میں ہمت افزائی کی، جب وہ ہمت ہار رہا تھا۔ اگر انسان حیوان پر افضل ہے تو بلاشبہ اس کا سب سے پہلا فرض یہ تھا کہ وہ اپنے مستقبل میں دلچسپی لے اور نقشۂ عمل ترتیب دے۔ قدیم انسان اپنے خوابوں کے کارن جیتا تھا اور تخلیقی تخئیل جو انسان کی ایک ممتاز صفت ہے، اس زمانہ میں بڑی مفید ثابت ہوئی، مذہب آس بندھانے کا ایک ذریعہ ہے۔ امداد غیبی سے رکاوٹوں پر غالب آنے کی امید اور آئندہ زندگی کا بہتر نقشہ بنانے کی امید قائم رہتی ہے، چنانچہ وہ اس بات پر اڑا رہا کہ فطرت پر قابو حاصل کر سکے یہاں تک کہ بڑی بڑی ابتدائی دشواریاں، جو کھانے پینے اور پناہ کے متعلق تھیں حل ہوتی گئیں۔ اس نے اپنی تخئیل کو ترقی دی اور کسی نہ کسی نصب العین کیلئے اپنے کو وقف کر دینے کی عادت مستحکم طور پر ڈال لی۔

اس طور پر سماجی اتحاد کو بڑی تقویت پہونچی اور رسم و رواج کا احترام اور پابندی شروع ہو گئی جس کے بغیر کوئی شخص سماجی زندگی کی مشترک زمین پر قدم نہیں رکھ سکتا۔ اُس نے حاکمیت کے تصور کو بڑھا چڑھا کر منظور کیا جو تعمیر حکومت کا سب سے پہلا قدم تھا۔ تخئیل کے نتائج چاہے ٹھوس واقعات سے کتنے ہی بعید ہوں لیکن بسا اوقات وہ محض واقعاتی رپورٹ کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ مسٹر

جے۔ سی۔ گرے نے عدالت عالیہ کا ایک واقعی خاکہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:-

"عدالت عالیہ وہ اس کے سوا کیا ہے آدھے درجن بوڑھے آدمی چبوترے پر سبز یا سرخ کپڑے سے ڈھکی ہوئی میز کے پیچھے بیٹھے ہیں، جو مستحکم ارادوں اور صحت کو خیرباد کہہ چکے ہیں...... اور جن میں سے بعض شاید بہت معمولی سمجھ کے انسان ہیں"[1]

اس خاکہ میں سب سے بڑی فروگذاشت پبلک قانون کی وہ رُوح ہے جو ان اشخاص کے اندر کارفرما ہے، جب تک انسان میں ان غیر محسوس لیکن عملی سماج کے واقعی عناصر کو شناخت کرنے کی صلاحیت پیدا نہ ہو گی، اس کو اُن تمام اَن دیکھی قوتوں کے سامنے سربسجود ہونے کی ضرورت باقی رہے گی جن کی مذہب تعلیم دیتا ہے۔

علاوہ بریں مذہب نے جذبات کا ایک تکنیک اور طریق کار بنایا ہے۔ مذہبی رسوم سے جن کی ادائگی میں جوش عقیدت سے کام لیا جاتا ہے، غیر تربیت یافتہ جذبات کی تربیت ہوتی ہے اور اظہار جذبات کی مناسب راہیں مقرر ہو جاتی ہیں، اسی ضبط و انضباط کی مسلسل مساعی کا نتیجہ، فنونِ لطیفہ کی تخلیق ہے، جن کا گہوارہ مذہب تھا، اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ فنون لطیفہ خود مذہب کی بقا میں کہاں تک معین ہو سکتے ہیں۔

اس لئے کہ ابتدا میں جو چیزیں کارآمد ہوتی ہیں، آگے چل کر وہی رکاوٹیں بن جاتی ہیں۔ ہمت افزائی اعتدال سے بڑھ کر بے محل نازبرداری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فرائڈ کے نظام نفسیات کی نظر میں، مذہب:

چہل سال عمرِ عزیزت گذشت   مزاجِ تو از حالِ طفلی نہ گشت

کا مصداق ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نسل انسانی کے پختہ اور سن رسیدہ زمانہ میں جب ہم کو اس قابل ہونا چاہئے تھا کہ زندگی کی سخت سے سخت مشکل کا مقابلہ کر سکیں ہم ربانی رحم و کرم کے سایۂ عاطفت کا خواب دیکھتے ہیں، جو تقدیر کے حملوں سے ہمیں بچا سکے۔ رسم و رواج

---

[1] "ماہیت و ماخذ قانون" طبع ۱۹۲۱ء، ص ۱۲۱-۱۲۲

کی غیر معتدل پابندیاں، رسم و رواج کو ایک جسدِ بے جان بنا دیتی ہیں۔ چنانچہ وہ قوت جو مستقبل کا دروازہ کھولنے میں استعمال کی جاتی، ماضی کی چوکھٹ کی جبہ سائی میں صرف ہو جاتی ہے نصب العین کی پیروی میں سرگرمی بسا اوقات خشک و بے فیض وعیان گیسان بن کر رہ جاتی ہو جس سے حیات انسانی کے سوتے سوکھ کر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ فنونِ لطیفہ مذہب کی سرپرستی سے نکلتے جا رہے ہیں۔ تاریخ کی غیر مذہبی اور دنیوی تحریکات، سیاسیات کی لادینیت پر جو اگرچہ ابھی کامل نہیں ہے ختم ہوتی ہیں، اور اس معرکۂ کارزار کا پتہ دیتی ہیں جو اس وقت مذہب و سائنس کے بجائے فنون لطیفہ اور مذہب کے درمیان گرم ہو چنانچہ دہری نظریہ کے مطابق مذہب کا بھی ارتقا ہی میں ایک مقام ضرور تھا لیکن وہ ارتقا میں اپنا کام انجام دے کر جس کو بہ نظرِ استحسان دیکھنا چاہئے اب از کار رفتہ ہے نہ کہ نامعقول۔

آگسٹ کامٹ (۱۷۹۸ء ولادت ۱۸۵۷ء وفات) مشہور فرانسیسی ماہر معروضیت نے مذہب کے اس کارنامہ کو بڑی آب و تاب کے ساتھ بیان کیا ہے، کامٹ نے انسان کے نظریۂ کائنات کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل دینی ہے، اس میں ہر واقعہ کی توجیہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے۔ دوسری منزل مابعد الطبیعیاتی ہے جس میں توجیہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجیہ "قوت حیات" کی مدد سے، حرارت کی توجیہ "قوت حرارت" کے ذریعہ سے، چیزوں کے گرنے کی توجیہ "کشش ثقل" سے۔ وقس علیٰ ہذا تیسری منزل معروضی منزل ہے، اس میں واقعات کی توجیہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ ماسبق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے مطابق ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے۔ یہ طریق توجیہ ہم کو مشاہدہ اور پیمائش کی حدود کے اندر رکھتا ہے اور فہم انسانی کا بلند ترین درجہ سمجھا جاتا ہے۔ معروضی طرز خیال یہ نہیں چاہتا کہ ہم مذہب کا احسان بھول جائیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ وہ کسی

مافوق الفطرت ہستی کے بجائے جس کا کہیں پتہ نہیں چلتا، ایک اور ہستی اعظم کا قائل ہو جس سے ہمارا ہمہ وقت سابقہ ہے اور جس کی وفادارانہ خدمت ہم کو بجا لانا چاہئے یعنی انسانیت۔

انسان جب اپنے خوابوں کو خواب سمجھ کر کسی قدر افسوس کے ساتھ ترک کر دیتا ہے، کائنات کے ٹھوس واقعات کے مقابلہ کے لئے اپنی کمرِ ہمت چست باندھ لیتا ہے وہ آنکھ جس کی تربیت سائنس کی نگرانی میں ہوئی ہے تصور خدا میں سماجی مقاصد کی بہ جوش عقیدت کا عکس دیکھتی ہے جس کا چشمۂ فیض انسان کے لئے مسلسل جاری ہے حیاتِ جاودانی کی خواہش دراصل جوانی کی ایک امنگ ہی کا تتمہ ہے۔ اگر ہم اپنے عقائد کا نفسیاتی جائزہ لینا شروع کریں تو از خود ان کے حلقۂ اثر سے باہر آ جائیں گے۔

۲۹۔ سطور بالا بحث میں دہریت نے اپنی حمایت میں کسی مقام پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے، وہ صرف سنجیدہ ذہنیت سے ہم کلام رہی ہے۔ وہ اپنی موافقت میں حسب ذیل شواہد پیش کر سکتی ہے۔

خود ہماری عقل سلیم، یا مادی اشیا کی حقیقت کا وجدان۔

اپنی توضیحات و تحقیقات میں محسوس اور قابل پیمائش اشیا کا استعمال، جن سے بیان میں تعین اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے اور مدعیان روحیت، تاریک ابہامات کی ضد ہیں۔ حامی مادیات اس معنی کر نہایت خوش قسمت ہیں کہ وہ ذرہ کو نیوٹن کے اصول کے مطابق ایک ٹھوس ٹکڑا مان کر اس کے ظرف مکاں کا صاف صاف تصور کر سکتا ہے۔ اس صفائی خیال سے نیک نیتی اور راخوت ذہنی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔

توضیح کی ہمہ گیری جس کا مطمح نظر صحت ہے اور جو سائنس کی مقدار پرستی اور کمی رجحانات کا نتیجہ ہے۔

دہریت کے حق میں ایک خاص شہادت اس کی توضیح نفس ہے جو تعلیلی نفسیات

کی غیر معتدل پابندیاں، رسم و رواج کو ایک جسدِ بے جان بنا دیتی ہیں۔ چنانچہ وہ قوت جو مستقبل کا دروازہ کھولنے میں استعمال کی جاتی، ماضی کی چوکھٹ کی جبہ سائی میں صرف ہو جاتی ہے نصب العین کی پیروی میں سرگرمی بسا اوقات خشک و بے فیض دھیان گیان بن کر رہ جاتی ہے جس سے حیات انسانی کے سوتے سوکھ کر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ فنونِ لطیفہ مذہب کی سرپرستی سے نکلتے جا رہے ہیں۔ تاریخ کی غیر مذہبی اور دنیوی تحریکات، سیاسیات کی لادینیت پر جو اگرچہ ابھی کامل نہیں ہے ختم ہوتی ہیں، اور اس معرکہ کارزار کا پتہ دیتی ہیں جو اس وقت مذہب و سائنس کے بجائے فنون لطیفہ اور مذہب کے درمیان گرم ہے چنانچہ دہری نظریہ کے مطابق مذہب کا بھی ارتقا میں ایک مقام ضرور تھا لیکن وہ ارتقا میں اپنا کام انجام دے کر جس کو بہ نظرِ استحسان دیکھنا چاہیے اب از کار رفتہ ہے نہ کہ نامعقول۔

آگسٹ کامٹ (۱۷۹۸ء ولادت ۱۸۵۷ء وفات) مشہور فرانسیسی ماہر معروضیت نے مذہب کے اس کارنامہ کو بڑی آب و تاب کے ساتھ بیان کیا ہے، کامٹ نے انسان کے نظریۂ کائنات کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل دینی ہے، اس میں ہر واقعہ کی توجیہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے۔ دوسری منزل مابعد الطبیعیاتی ہے جس میں توجیہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجیہ "قوت حیات" کی مدد سے، حرارت کی توجیہ "قوت حرارت" کے ذریعہ سے، چیزوں کے گرنے کی توجیہ "کشش ثقل" سے۔ وقس علیٰ ہذا تیسری منزل معروضی منزل ہے، اس میں واقعات کی توجیہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ ماسبق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے مطابق ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے۔ یہ طریق توجیہ ہم کو مشاہدہ اور پیمائش کی حدود کے اندر رکھتا ہے اور فہم انسانی کا بلند ترین درجہ سمجھا جاتا ہے۔ معروضی طرز خیال یہ نہیں چاہتا کہ ہم مذہب کا احسان بھول جائیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ وہ کسی

مافوق الفطرت ہستی کے بجائے جس کا کہیں پتہ نہیں چلتا، ایک اور ہستی اعظم کا قائل ہے جس سے ہمارا ہمہ وقت سابقہ ہے اور جس کی وفادارانہ خدمت ہم کو بجا لانا چاہیے یعنی انسانیت۔

انسان جب اپنے خوابوں کو خواب سمجھ کر کسی قدر افسوس کے ساتھ ترک کر دیتا ہے، کائنات کے ٹھوس واقعات کے مقابلہ کے لئے اپنی کمر ہمت چست باندھ لیتا ہے وہ آنکھ جس کی تربیت سائنس کی نگرانی میں ہوئی ہے تصور خدا میں سماجی مقاصد کی پرجوش عقیدت کا عکس دیکھتی ہے جس کا چشمۂ فیض انسان کے لئے مسلسل جاری ہے حیاتِ جاودانی کی خواہش دراصل جوانی کی ایک امنگ ہی کا تتمہ ہے۔ اگر ہم اپنے عقائد کا نفسیاتی جائزہ لینا شروع کریں تو از خود ان کے حلقۂ اثر سے باہر آ جائیں گے۔

۲۹۔ سطورہ بالا بحث میں دہریت نے اپنی حمایت میں کسی مقام پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے، وہ صرف سنجیدہ ذہنیت سے ہم کلام رہی ہے۔ وہ اپنی موافقت میں حسب ذیل شواہد پیش کر سکتی ہے۔

خود ہماری عقل سلیم، یا مادی اشیا کی حقیقت کا وجدان۔

اپنی توضیحات و تحقیقات میں محسوس اور قابل پیمائش اشیا کا استعمال، جن سے بیان میں تعین اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے اور مدعیان روحیت، تاریک ابہامات کی ضد ہیں۔ حامی مادیات اس معنی کر نہایت خوش قسمت ہیں کہ وہ ذرہ کو نیوٹن کے اصول کے مطابق ایک ٹھوس ٹکڑا مان کر اس کے ظرف مکاں کا صاف صاف تصور کر سکتا ہے۔ اس صفائی خیال سے نیک نیتی اور اخوت ذہنی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔

توضیح کی ہمہ گیری جس کا مطمح نظر صحت ہے اور جو سائنس کی مقدار پرستی اور کمی رجحانات کا نتیجہ ہے۔

دہریت کے حق میں ایک خاص شہادت اس کی توضیح نفس ہے جو تعلیلی نفسیات

کی گئی ہے اور تاریخ میں مذہب کے ماضی فریضہ کی توضیح ہے۔ ابتدا میں دہریت کا
لب ولہجہ ضرور متکبرانہ اور تلخ تھا، جنگ اور کبھی کبھی کھلے کی ظریفانہ چوٹوں میں، مذہب کی
آڑ میں فریقانہ جنگوں کا خاکہ اڑایا گیا ہے لیکن رومنیس، اسپنسر نیز دوسرے منکرین
کائنات کے اس روکھے پھیکے نظریہ کو جسے دہریت پیش کرتی ہے بہ طیب خاطر قبول
کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں۔

کائنات عالم کا سیدھا سادھا نظریہ جو ہر قسم کی مافوق الفطری مداخلت سے
آزاد ہے اور جس کے چاروں طرف مبہم اور غیر متعین تصورات کی کوئی جھالر نہیں، اس کا
سارا زور انسانی عمل پر ہے، اس کا منشا انسانیت کی تکمیل کے بہترین ذرائع فراہم
کرنا ہے، نکبت وافلاس پر یہ کہہ کر صبر کر لینا کہ وہ مقدرات ہیں، اس کے نزدیک ٹھیک
نہیں اور نہ یہ درست ہے کہ عدل دوسری زندگی تک ملتوی رکھا جائے، جبکہ ہمارا
فرض ہے کہ اسے اسی زندگی میں قائم واستوار کریں۔

۳۰۔ تاریخ فلسفہ میں دہریت کا مقام۔ دہریت اگر غور کیجیے تو نفس انسانی کا ایک
ایسا رجحان معلوم ہوتا ہے جس کے نشانات ہم تاریخ کے ہر دور میں پاتے ہیں لیکن
سب سے اجاگر شکل میں اس کا ظہور تب ہی ہوتا ہے جب انسان قابل اعتماد قوانین
فطرت کا سراغ لگا لیتا ہے۔

چنانچہ (توضیح کے لئے چند مشہور مثالیں لے لیجیے) یونان میں دیمقراطیس کا فلسفہ
اور اس کے روشن شاگرد لیوکریشیس کا فلسفہ اور اس کی مشہور نظم (ڈی ریرم ناٹورا)
(۶۰ ق م) کائنات پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی پرجوش اپیل ہے (ملاحظہ ہو منرو
کا ترجمہ لیوکریشیس۔ بلیک ویل کی کتاب ا مد ص ۳۰۵-۳۱۵)

دور جدید میں ٹامس ہابس نے نفس انسانی کو مادہ کی حرکت ثابت کرنے کا بیڑا
اٹھایا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ احساس ہمارے اعصاب پر خارجی "حرکات" کا بلاواسطہ

اثر ہے اور چونکہ حرکت، حرکت ہی پیدا کرتی ہے، اس لئے احساس حرکت ہے، تخیل
اور حافظہ "زوال پذیر" احساس ہی کی نوع ہے۔ اور عقل حافظہ ہی کا ایک شعبہ ہے۔
(ملاحظہ ہو ہابس کا خلاصہ لیویاتھن ۱۶۵۱ء، اینڈ ماڈرن کلاسکل فلاسفرز ص ۵۵-۶۰،
ابواب ۱-۵)

اٹھارویں صدی کے فرانس نے مادیت میں نمایاں ترقی کی۔ ڈیکارٹ جو فلسفہ
جدیدہ کا بانی سمجھا جاتا ہے (اصول فلسفہ ۱۶۴۴ء) میں یہ تعلیم دے چکا تھا کہ جانور ایک خود
حرکی مشین ہیں جن میں کوئی شعور نہیں، عرصہ تک معتقدین ڈیکارٹ جانوروں کو ظالمانہ
طور پر اذیتیں دیتے رہے تاکہ دوسروں کو معلوم ہو کہ وہ اپنے نظریہ کو سنجیدگی کے ساتھ
مانتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ جہاں تک جسم کا تعلق ہے انسان بھی مشین ہے لیکن
نفس ایک مستقل جوہر ہے جو جسم پر موثر ہے۔ لامترے (۱۷۵۱ء) نے اعتراض کیا کہ نفس
انسانی کو آخر مستثنیٰ کرنے کی کیا ضرورت ہے اور فریڈرک اعظم کے ایما سے ایک کتاب
لکھی جس کا نام HOME MACHINE ہے اس کا ترجمہ انگریزی میں جی۔ سی۔ بسی نے
MAN A MACHINE یعنی "انسان ایک مشین ہے" کیا۔

اس میں شک نہیں کہ دہریت کا سب سے زوردار زمانہ، اور ایسا ہونا بھی
چاہیے تھا۔ ڈارون اور اسپنسر والی صدی تھی۔ جب قوانین فطرت سے سب سے پہلی بار
اجسام نامی کی دنیا میں کام لیا گیا، اور اصول ارتقا کی جو حیوانات تک محدود تھا،
تاریخ کائنات کی پوری پہنائی تک توسیع کی گئی، چنانچہ لوڈوگ بوخنر کی "توانائی اور مادہ"
(KRAFT UND STOFF) ارنسٹ ہیکل کی "معمۂ کائنات"، ٹامس ہنری ہکسلے کے
مضامین، ولہم آسٹوالڈ جیسے ماہر کیمیا طبعی کی تحقیقات جو مادہ کو توانائی میں تحویل کرنے کے
متعلق ہیں اور جسے مادہ پرست کے بجائے توانائی پرست کہنا چاہیے۔ اسی زمانہ کی یادگار
ہیں (فلسفہ طبعی از ہالٹ ۱۹۱۰ء) ہربرٹ اسپنسر کے "اصول اولیہ" اس موضوع پر اپنی

گیرائی اور گہرائی میں آپ اپنی مثال ہیں۔ یہ مکمل کتاب مبتدی کے پیش نظر رہنا چاہئے اور اس کا مطالعہ اس طرح کرنا چاہئے کہ پہلی بار حصۂ دوم کے ابواب پر سرسری نظر ڈالنی چاہئے، پہلی نظر میں وہ کثیر التعداد مثالیں جو اسپنسر نے اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کی ہیں چھوڑ دی جائیں اور آخر کے تین باب یعنی توازن، فساد اور خلاصہ و نتیجہ کو خوب دھیان دے کر پڑھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اسپنسر نے سلسلۂ ارتقا میں نفس کو کس طرح داخل کیا ہے۔ مذہب کے متعلق اسپنسر کے خیالات کا پتہ حصۂ اول کے ۱، ۲، ۵، ابواب سے چل سکتا ہے۔

بیوشنر کی تصنیف "مادہ اور توانائی" ایک مختصر سی کتاب ہے جس کے مہمات مسائل پر ہر شخص بہت جلد عبور کر سکتا ہے۔ اس مقالہ میں حسب ذیل ابواب نہایت دلچسپ ہیں۔ مادہ و توانائی، تخلیق، منشار فطرت، دماغ اور روح، آزاد ارادہ (جبر و قدر) نتیجہ۔

ٹامس ہنری ہکسلے۔ دنیوی وعظ، چودھواں وعظ، "ڈیکارٹ کا خطبہ"، حیات اور خطوط حصہ اول ۲۴۱-۲۴۴ وغیرہ)

انیسویں صدی بھی دہری شاہکاروں کے لئے خاص طور پر زرخیز ہے طبیعیات نے ریاضی سے مل کر ایک جدید سائنسی تحقیقات کے طریقہ کی داغ بیل ڈالی، اور ریاضی کے چند ایسے مساوات کا تعین ہوا جس سے کل مکان و زمان کے ذرات کی قانونِ حرکت کا انضباط، دسترس سے باہر نہیں معلوم ہوتا۔ بیسویں صدی نے طبیعیات کی اولیات کے متعلق ہمارے تصورات میں ایک گہرا انقلاب پیدا کر دیا، اگرچہ اس کا براہ راست دہریت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ (نوع فلسفہ کی حیثیت سے) دہریت کسی طبعی نظریہ کی تابع نہیں ہے بلکہ طبعی کائنات کو فطرت کا ڈھانچہ تصور کرتی ہے، اب یہ ڈھانچہ جو کچھ بھی ثابت ہو لیکن اس نقطۂ نظر سے تصویرِ عالم ذرا دھندلی ضرور ہو جاتی ہے۔

بیسویں صدی کی دہریت زیادہ پیچیدہ، شاخ در شاخ، کم اصولی اور زیادہ مذبذب ہے۔ بالعموم دہریت "حقیقت" کی شکل میں رونما ہوتی ہے جو فلسفہ کی ایک خاص اصطلاحی نوع ہے اور جس پر ہم آگے بحث کریں گے۔ یہاں چند مثالیں دے دینا کافی معلوم ہوتا ہے۔

برٹرینڈ رسل کی تصنیفات اپنی صفائی بیان، زورِ کلام اور نکتہ سنجی کے لئے مشہور ہیں۔ ان میں سے یہاں قابل ذکر "مسائل فلسفہ" اور "فلسفہ میں سائنسی طریقہ" خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ رسل کی ابتدائی تصانیف، جو "ریاضیاتی منطق" پر ہیں، نہایت بصیرت افروز اور سنجیدہ ہیں۔

جارج سنتیانا کی "تشکیک اور حیوانی عقیدہ" ایک نہایت دل پسند لیکن کسی قدر تاریک تصنیف ہے، مگر ایک بڑے شاعر و ادیب کے رشحات قلم کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے قابل مطالعہ ہے۔

آر۔ ڈبلیو سیلرز کی "ارتقائی دہریت" ایک ٹھوس تنقیدی اور منطقی کتاب ہے وہ شاعرانہ بالکل نہیں ہے۔

باب ۴

دہریت کی منطق

۳۱۔ دہریت کی موافقت میں مذکورہ بالا بحث جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کوئی ثبوت نہیں ہے، اُن سے صرف دلائے قائم کرنے میں مدد ملتی ہے۔

فی الحقیقت دہریت کا کوئی برہانی ثبوت ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ یہ کس طرح قطعی طور پر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ فطرت کے علاوہ کسی اور شے کا وجود ہی نہیں۔ کسی شے کے عدم کو ثابت کرنے کا بس ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ اُسے ناممکن الوقوع ثابت کیا جائے۔ چنانچہ قنطورس[1] کا وجود اس دنیا کے عضویاتی اصول سے ناممکن ہے اس لئے اس پردۂ زمین پر اُس کا وجود تسلیم کیا جا سکتا۔ علیٰ ہذا دیوتاؤں کا وجود کم از کم قوانین فطرت کی رو سے اس دنیا میں نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ لیکن جب تک ہم یہ نہ فرض کریں کہ ہمارے فطری قوانین اس دنیا کے ساتھ تمام کائنات پر بھی حاوی ہیں ان وجوہ کو ثبوت مان لینے کے برابر ہوگا، ہمیں یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ ہومر کے افسانہ او لیس کے دیوتا کا وجود ہر جگہ ناممکن ہے الحاصل آپ ایک روحانی خدا، دوسری دنیا، آئندہ زندگی کا عدم ثابت نہیں کر سکتے۔

لیکن دہریت کا ایک منطقی پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ ما فوق الفطری موجودات کی

[1] CENTAUR ایک فرضی جانور جس کا جسم گھوڑے کا اور گردن کے بجائے آدمی کا اوپر کا دھڑ ہوتا ہے۔

حمایت میں جو دلائل پرانے وقتوں سے پیش ہوتے چلے آ رہے ہیں انہیں غلط ثابت کیا جائے۔

۳۲۔ آپ کے خیال میں وجود خدا پر سب سے زبردست دلیل کیا ہو سکتی ہے؟

وجدانی اور عملیتی (PRAGMATIC) دلائل کے علاوہ وجود باری کے ثبوت میں تین قیاسی دلائل پیش کی جاتی ہیں اور ان کو روحیت اور دہریت کی دفاعی جنگ میں بار بار استعمال کیا گیا ہے اور جب اس موضوع پر بحث کی جاتی ہے کسی نہ کسی عنوان سے ان کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

پہلی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فطرت کے لئے کسی فاطر السماوات والارض کی بھی ضرورت ہے۔ جیسا کہ ایک طالب علم نے اس مسئلہ کے متعلق مجھ سے ایک بار کہا:

"کسی ایسی قادر مطلق ہستی کا کہیں نہ کہیں ہونا ضروری ہے جس نے کائنات کو پہلی بار پیدا کیا تھا اور عقل کا تقاضا ہے کہ وجود کائنات کے لئے کوئی قوت ذمہ دار ہو اور چونکہ انسان کو ابتدائے آفرینش کے متعلق کوئی دوسری قابل اطمینان توجیہ نہیں مل سکتی اس لئے میرا خیال ہے کہ اسی قوت کو خدا تسلیم کر لیا جائے۔"

مختصر یہ کہ عالم خود مختار اور بے نیاز ہونے کے بجائے، اپنے سے خارج کسی ہستی کا محتاج نظر آتا ہے۔ یہ دلیل جس کا تعلق ابتدائے اشیا، علت العلل اور تخلیق سے ہے دلیل کونیاتی کہلاتی ہے۔

دوسری دلیل کی بنیاد نظام و جمال فطرت پر رکھی جاتی ہے۔ فطرت کا نظام حسن محض بخت و اتفاق کا کرشمہ نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ کسی ایسے نفس کے شاہد ہیں جس کو نظام و جمال پسند ہے اور اس لئے ان کو معرض وجود میں لایا۔ چنانچہ عالم مادی جس کی مشین بندھے ٹکے قوانین کے مطابق چل رہی ہے اپنے خارج میں کسی قانون بنانے والے کے وجود کے طالب ہیں۔ بغیر عقل وضعِ قانون ناممکن ہے۔ اس لئے خالق عالم کوئی عاقل ہستی ہے۔ یہ موٹی سی بات ہے کہ فطرت کا جمال و نظام خود بخود نہیں پیدا ہو سکتا،

جس طرح کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی گھڑی کے نازک اور پیچیدہ پرزے، جو منتشر پڑے ہوئے ہوں وہ آپ سے آپ جمع ہو کر دفعتہً چلنے لگیں۔" بے شمار قوانین فطرت کو اس قدر مکمل و صحیح بنانے کی قدرت سوائے خدا کے اور کس کو ہو سکتی ہے؟ اس قبیل کی دلائل کو جن کی بنا نفسِ واقعات کے بجائے اُن کی قدر و قیمت اور درستی و تناسب پر ہے، دلیل غایتی کہتے ہیں۔

تیسری دلیل کا استعمال کم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نفس تصورِ خدا، اپنی صداقت کا ضامن ہے: "ایک اعلیٰ ہستی کے تصور میں کوئی ایسی شے ہے جو غلط یا محض دھوکا نہیں ہو سکتی۔" "میرے خیال میں انسان کے دل میں خدا کا تصور پیدا ہی نہ ہوتا، اگر اس کی پس پشت کوئی حقیقت نہ ہوتی۔" فلسفہ کی تاریخ میں یہ دلیل بڑی آب و تاب سے بیان کی گئی ہے لیکن اس دلیل نے مختلف شکلیں اختیار کی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ موضوعِ بحث کو منطقی گرفت میں لانے میں دشواریاں تھیں[1] اور اس لئے مبہم شکلوں میں بحث کرنا ہی مناسب سمجھا گیا۔ خدا کے تصور میں ایک خصوصیت ہے، جو اس کے دوسرے تصورات سے ممتاز کرتی ہے اور اس امر کی طالب ہے کہ شے متصورہ کے وجود کو مانا جائے وہ خصوصیت کیا ہے؟

قرونِ وسطیٰ کے متکلمین کا خیال تھا کہ وہ خصوصیت "ہستی محض" ہے۔ خدا "ہستی محض" ہے اور ہستی محض اپنے وجود کو مستلزم ہے۔

انسلم ساکن کنٹربری (۱۰۳۳ء تا ۱۱۰۹ء) "کمال" یہ خصوصیت سمجھتا ہے، اس کی دلیل ہے کہ کامل ہستی (نہ کہ ایک کامل ہستی) کا تصور لازماً اس شے کے وجود کو مستلزم ہے۔ کیونکہ تصور اگر محض تصور رہا ہے تو اس کے کمال میں کچھ کمی ہے جو اس وقت پوری ہو سکتی

---

[1] اس دلیل کا لب لباب ہے کہ جس شے کا ہم تصور کر سکتے ہیں اس کا کوئی وجود بھی ضروری ہے۔ گویا تصورِ شے، وجودِ شے کو مستلزم ہے۔ مترجم

ہے جب کوئی شے بھی ہو جس پر وہ صادق آتا ہو چنانچہ کامل ہستی کا تصور بلا اس کے وجود کے نقیضین کا اجتماع ہے۔ کمال کا اگر ہمیں صحیح تصور حاصل ہے تو پھر کامل ہستی بھی کوئی ضرور ہے۔

اسپنوزا (۱۶۳۲ء تا ۱۶۷۷ء) کا بھی یہی خیال تھا کہ یہ خصوصیت کمال ہی ہے، اس کا قول ہے کہ کمال کے اندر وجود کی قوت مضمر ہے۔ اگر ہم ابتداءً مطلق یا آفرینشِ مطلق کا تصور کریں تو کمال اپنے حقِ وجود پر قائم رہتا ہے۔ کوئی قوت اس میں لغزش پیدا نہیں کر سکتی۔ "کسی شے کا کمال اس شے کے وجود کو مسترد نہیں کرتا، جبکہ نقصِ شے وجودِ شے کو مسترد کرتا ہے اس لئے کوئی شے اس قدر یقینی نہیں جس قدر ایک قطعی لامتناہی یا اکمل ہستی یعنی خدا۔[1]"

ان دلائل اور اس قبیل کے دیگر دلائل سے فلسفیوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ نفسِ تصورِ خدا معیارِ حقیقت ہے اور ہم یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ وہ محض موضوعی یا داخلی ہے کیونکہ وہ خارجی و معروضی حقیقت کا معیار ہے جس کے (خارجی حقیقت) نسبت سے ہم کسی تصور کو موضوعی یا داخلی قرار دیتے ہیں۔ تصورِ خدا، وجودِ ایمان کو مستلزم ہے۔ اس دلیل کو دلیل وجودیاتی کہتے ہیں۔

انہی تین دلائل میں ہر امکانی قیاسی ثبوت وجودِ خدا پر منحصر ہے

۳۳- دہریت کا دعویٰ ہے کہ یہ تمام دلائل غلط ہیں، دیگر غیر دہری مفکرین نے بھی اس پر نکتہ چینی کی ہے۔ جن میں سب سے زیادہ بے پناہ کانٹ کی دار و گیر ہے۔ (ملاحظہ ہو وٹس کے انتخابات از کانٹ ص ۲۰۱-۲۲۲)

آخر الذکر یعنی وجودیاتی دلیل کے متعلق کانٹ کثرتِ رائے سے اتفاق کرتے ہوئے بالکل پا در ہوا بتاتا ہے۔ آپ ایک کامل دائرہ کے تصور یعنی اس کی تعریف کو اپنے ذہن میں جگہ دے سکتے ہیں، لیکن یہ تصور ایک کامل دائرہ کے وجود کا ضامن نہیں۔ بدقسمتی

---

[1] اخلاقیات شکل یازدہم۔ اسپنوزا نے اپنی پوری کتاب اقلیدس کی طرح لکھی ہے جس میں دعویٰ عام، دعویٰ خاص اور ثبوت، اقلیدس کی شکلوں کی طرح دیا ہے۔ مترجم

سے اس دنیا میں کمال محروم وجود ہے اور پھر وجود سے کسی تصور کے کمال میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک کامل گلاب کو ہم تصور سے وجود میں منتقل کر بھی دیں تو گلاب کامل کے تصور میں کوئی ترقی یا تغیر نہ ہوگا۔ کیا کانٹ ثبوتِ وجودیاتی کی ہر پہلو سے تردید کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے؟

دلیل کونی کی غلطی یہ ہے کہ وہ تصورِ علت کا ناجائز استعمال کرتی ہے۔ ماخذِ موجودات[1] موجودات کے اسباب ہیں اور اسباب کے اسباب کسی نہ کسی طبیعی شکل میں موجود ہوتے ہیں۔ مرغی انڈے سے پیدا ہوتی ہے اور انڈا کسی ماقبل مرغی سے، اخیر تک سراغ لگایئے تو آپ یا تو نخزایہ کے گاؤں یا ابتدائی سحابیہ پر جا کر رکیں گے۔ ابتدار آفرینش کا سراغ لگانے کی ہر کوشش میں آپ فطرت ہی کے دائرہ میں رہتے ہیں۔ علت و معلول کا علاقہ فطری واقعات کی جان ہے لہٰذا ہم کسی شے کو جو ہونے والی ہے فطرت کے باہر کسی مافوق الفطرت وجود کی جانب منسوب کر سکتے، حتیٰ کہ "علت العلل" بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا، گو یہ لفظ آج تک شرمندۂ معنی نہیں ہوا ہے۔

تخلیق تعلیل سے بالکل مختلف عمل ہے۔ اس لئے کہ تخلیق نام ہے کائنات کے ہیولیٰ کو سرے سے پیدا کرنے کا۔ تعلیل کی راہ پر کسی استدلال کے بل پر اشیاء کے تخلیقی سرچشمہ تک نہیں پہونچ سکتے۔ اس لئے کہ تعلیل کا عمل موجودات کے تغیرات میں محدود ہے۔

سمجھدار دہری کبھی زعم نہیں کرتے کہ ان لوگوں کو ملامت کرنے سے ذہنی دشواری حل ہو گئی جو تعلیل کی سیڑھی لگا کر فطرت کے باہر کودنا چاہتے ہیں۔ اگر ان کا دعویٰ یہ ہو کہ یہ سیڑھی حقیقتاً ایک سلسلۂ اسباب ہے، جو لامتناہی طور پر ماضی کے اندر چلا گیا ہے، تو یہ اس کہنے کے برابر ہوگا کہ دنیا کا کوئی نقطۂ آغاز نہیں۔ ماضی کی لامتناہیت کا دعویٰ ایک ایسا دعویٰ ہے جو اچھے اچھوں کو چکر میں ڈال دیتا ہے۔ لامتناہی سلسلے کے معنی ایک

[1] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔ مترجم

ایسا سلسلہ ہے جو کبھی ختم نہ ہوتا ہو لیکن اگر کوئی "ابتداء" نہ تھی تو حال کا ہر لمحہ ایک سلسلہ لامتناہی کی انتہا ہے۔ کیا یہ قیاس میں آنے والی بات ہے؟ یہ عجیب گومگو کا معاملہ ہو رہا ہے (قول کانٹ تناقض لازم آتا ہے)۔ "دنیا کی ابتدا ضرور ہوگی، اور دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی۔" ان دونوں پہلوؤں میں سے ہم کس پہلو کو لیں، ایک ناقابل تصور خیال سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

ہربرٹ اسپنسر کو اس دشواری کا احساس تھا چنانچہ وہ اس دشواری کو انسان کی محدودیت سے منسوب کرتا ہے "نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے مثلاً علاقہ علت و معلول، جو دنیا کے ایک جزو کو دوسرے جزو سے جوڑتا ہے لیکن کل کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے۔ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق اور فطری ہوتا ہے نہ کہ مافوق الفطری۔ چنانچہ جب ہم آغازِ مطلق تک رسائی چاہتے ہیں تو ہماری فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔" (اصول اولیہ حصہ اول) آفرینش عالم کی تین ممکن صورتیں ہیں، اپنے وجود کے لئے دوسرے کا محتاج نہ ہونا۔ اپنے وجود کی خود تخلیق کرنا، کسی خارجی علت کا معلول ہونا۔ ان میں سے کوئی صورت، آفرینش عالم پر منطبق نہیں کر سکتے۔ یہ بات ہمارے قیاس میں نہیں آتی کہ کوئی شے خود بخود بغیر کسی خارجی سبب کے معرضِ وجود میں آ گئی ہو کسی شے کا خود بخود خلق ہو جانا ہماری سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ شے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی لیکن کسی خارجی خالق کی جانب کسی مخلوق کو منسوب کر دینا، سوال کے التوا سے زیادہ نہیں کیونکہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس خالق کا خالق کون ہے اور یہ سوال جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے "عقل انسانی کی تحت الثریٰ ہے"۔

الحاصل جب وجودِ خدا فرض کرنے سے ابتدارِ آفرینش کا عقدہ حل نہیں ہوتا تو کونیاتی دلیل بیکار ہے۔

اب رہی غایتی دلیل جس کو قدرت کے نظام و ترتیب میں کسی کریمانہ غایت کا جلوہ نظر آتا ہے تو وہ نشاۃ جدیدہ کے آغاز سے پیہم حملوں کا شکار ہو چکی ہے۔ لارڈ بیکن نے حوادث اور نظام فطرت کو کسی علت غائی کی جانب منسوب کرنے یا کسی غرض و غایت کو فرض کرنے کی پردہ دری کی۔ اگر اس سال کی اچھی فصل فضل الٰہی کا کرشمہ ہے تو دوسرے سال کی بُری فصل کی توجیہ کیا ہو گی؟ نظریہ غایت پیشین گوئی میں کارآمد ثابت نہیں ہوتا، اور اس بنا پر یہ دلیل بہ قول بیکن "خدا کو بھینٹ چڑھائی ہوئی کنواری کی طرح بانجھ ہے" یا جیسا اسپنوزا نے کہا ہے "جہالت کی جائے پناہ ہے" جو ہر اُس بات کو جسے ہم سمجھا نہ سکیں خدا کی جانب منسوب کر دینے کی عادی ہے، علاوہ اس کے وہ تمام اغراض و مصالح جو اس سلسلہ میں خدا کی جانب منسوب کیے جاتے ہیں نہایت پوچ اور لچر ہیں۔ نہ کرۂ ارض کل کائنات کا مرکز ہے اور نہ انسان کل اقدار کا مرکز ہے اور نہ یہ صحیح ہے کہ فطرت کا تناسب و نظام جہاں تک کہ وہ انسان کے لئے کارآمد ہے کسی ایسی ربانی مشیت کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ سب کچھ حضرت انسان ہی کے خاطر کیا گیا ہے، پھر اس کے ساتھ ہمیں دنیا کی ناسازگاریوں کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے۔ اس کی ناموزونیت، بدنمائیاں فضول خرچیاں آئے دن کے مشاہدات ہیں، اگر ہم دنیا کے ان روزانہ مشاہدات سے کسی رحیم مطلق صانع کے وجود پر استدلال کر سکتے ہیں تو ہم اپنے ذرائع معلومات سے باہر جا رہے ہیں، ہم جیسا کانٹ نے کہا ہے اپنے من گھڑت خدا کے تصور کو وجود کا جامہ پہنا رہے ہیں یعنی وجودیاتی دلیل سے کام لے رہے ہیں۔

عالم حیوانات میں نظام قدرت کے مناظر، آنکھ اور دیگر حواس خمسہ کے اعضاء کی حیرت انگیز قدرتی حفاظت اور تعجب خیز جبلتیں (مثال کے لئے ملاحظہ ہو فینیلوں کی کتاب "وجود باری") ڈارون کے دلائل کہ دنیا کے مطابق نہیں کی تکلیف حیوان پر عائد ہوتی ہے نہ کہ دنیا پر حیوان کے مطابق نہیں کی اور یہ کہ موزونیت کائنات قانون

علت و معلول سے سمجھائی جا سکتی ہے۔ یہ سب باتیں کانٹ کی تنقید سے زیادہ مذکورہ بالا دلائل کا پول کھول کر رکھ دیتی ہیں۔

بہر حال غایتی دلیل کوئی معقول دلیل نہیں ہے، کیونکہ وہ کوئی مستقل نظریہ پیش نہیں کرتی اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم پہلے سے خدا کا نقشۂ تخلیق دیکھے ہوئے ہیں جس کے مطابق دنیا وجود میں آئی ہے۔ یہاں آفرینش عالم کی کونیاتی دلیل کی دشواریاں بھی رونما ہوتی ہیں اور فہم انسانی کے محدود ہونے کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔

۲۵۔ اگر ان تنقیدات میں کہیں نقص نہیں تو ہم کو دہریت کے ہم زبان ہو کر کہہ دینا چاہیے کہ وجود باری کے متعلق یہ تمام دلائل باوزن نہیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ اور دلائل ہوں یا ایسے وجوہ ہوں جن کو ہم برہانی شکل میں پیش نہیں کر سکتے اور ما فوق الفطرت کے بھی کچھ امور ایسے ہوں جو وجود باری پر مبنی نہ ہوں مثلاً ارادہ کی آزادی، روح کی بقا، جو ممکن ہے کہ وجود خدا کے محتاج نہ ہوں۔ یہ سوالات غور طلب ہیں اور راہبرین دہریت نے ان تمام مسائل پر تفصیلی بحث کی ہے لیکن چونکہ وجود خدا کا عقیدہ نظریہ مافوق الفطرت کا مغز ہے اس لئے اس موضوع پر جو یہاں تک بحث ہوئی اسے منطق دہریت کا حاصل سمجھنا چاہیے۔

باب ۵

دہری اخلاقیات

اگر ہم خدا کے اعتقاد کو اور ایک ایسی قادرِ مطلق ہستی کے اعتقاد کو جس سے نیکی قائم ہے، قلم زد کر دیں تو بتائیے کہ اخلاقِ انسانی کے معیار کا کیا حشر ہو گا؟

دہری کے خیال میں حیات کے افق کا آخری خط خواہ وہ حیاتِ افراد ہو، یا حیاتِ نسل، موت ہے، لیکن موت کے سوال کی اہمیت دہری کے نزدیک دوسروں سے زیادہ نہیں ہے۔ دہریت کے مطابق دانشمندانہ عمل وہ ہے جو عقل کے بتائے ہوئے اسباب و نتائج پر مبنی ہو یعنی جو لذت و الم کے باعث ہوں۔ دہریت غضبِ الٰہی سے خائف نہیں لیکن اس کو سماج اور فطرتِ انسانی کے غصہ کا لحاظ کرنا پڑتا ہے۔

چنانچہ دہری کے محرکات بالکل صاف اور سادہ ہوتے ہیں۔ اس کے عمل میں کوئی بنیادی تغیر نہیں ہوتا۔ وہ کسی کام کو شانِ کبریائی یا عشقِ الٰہی کے خیال سے کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ اور نہ وہ کائناتِ مادی کو جس نے اسے پیدا کیا اور جو اُسے ایک دن مٹا دے گی، بہ نظرِ استحسان و وفا شعاری دیکھتا ہے۔ وہ اپنی فطری خواہشات کو فنا نہیں کرتا، جو ورثتاً اُسے ملی ہیں۔ اگر اُسے سائنس کی پاسداری ہے تو اپنی فطری خصوصیات کو بھی فراموش نہیں کر سکتا۔ اگر اس کی فطرت میں ملنساری ودیعت ہے تو اپنے ہم جنسوں کے خوش رکھنے کا بھی خیال ضرور رکھتا ہے۔ اگر وہ حسن و لطافت سے متاثر ہونے کی

صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اپنے اعمال میں ہم آہنگی اور شائستگی پیدا کرتا ہے

افلاطون کا قول ہے کہ تہذیبِ اخلاق (یا عدل) صحتِ نفس کا دوسرا نام ہے یعنی وہ ایک ایسا مزاجی اعتدال ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا حقِ واجب اور نفس کے ہر عمل کو، اقلیمِ کردار میں اس کا واجبی حصہ مل جائے اس نظریہ کے مطابق ہر عادل انسان مسرت سے شاد کام، اور ہر ظالم ایک بیمار کی طرح حیات کی معمولی آسائشوں سے محروم ہے (جمہوریت دفتر چہارم، یہ ملحوظ رہے افلاطون دہریہ نہیں ہے، بلکہ آپ اپنی سفارش ہر دیوتاؤں اور انسانوں کے انعام و اکرام الگ رہے۔

۴۷۔ یہ ماننا پڑے گا کہ خدا اور حیات بعد موت سے بدعقیدہ ہونے کا سب سے پہلا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے تئیں نہایت آزاد محسوس کرتا ہے نیطشے یہ بانگِ دہل کہتا ہے "خدا مر چکا، اب ہر کام کے لئے صلائے عام ہے[ل]" فطرت پرستی یا فطری رجحانات میں فی نفسہ کوئی بُرائی نہیں۔ شرم و لحاظ کو بالائے طاق رکھ دیجئے۔ قواعد و ضوابط کی ساری بندشیں ڈھیلی کر دیجئے۔ ایک آزاد انسان کے اخلاقیات "اظہارِ باطن" کے اخلاقیات کا ایک مظاہرہ ہے۔

جو شخص یہ رنگ اختیار کرتا ہے وہ عمر خیام کے جادۂ خوش باشی و خود فراموشی پر چلنا چاہتا ہے اور اسے لازماً دہریوں کی ملامت کا نشانہ بننا پڑے گا۔ وہ قریب قریب افلاطون کے لفظوں میں اُسے متنبہ کریں گے کہ ضبط ایک ایسی صفت ہے جو خود فطرت کا خاصہ ہے چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی دوسروں کی حاجتوں سے بیٹھ موڑ کر اپنی تن پروری میں مبہوت ہو جائے۔ ایپکورس اور لکریشیس بھی جن کا مطمحِ نظر حیات کی فطری تسلی کے ماورا کچھ اور نہ تھا، دیوتاؤں کو صرف اپنے فاصلہ پر پسپا کر سکے کہ اُن سے کوئی گزند نہ پہونچے (وہ برائے نام دیوتاؤں کے قائل تھے) اُن کی مصلحت اس کے علاوہ کوئی اور نہ تھی

ل GOTTIST TOT, ALLES IST ERLAUBT.

کہ وہ دیوتاؤں کی سزا اور موت کے خوف کو انسان کے دل سے نکال دیں۔ اگر غور سے دیکھئے تو اُن کا نظامِ اخلاق خاصہ سخت ہے اگرچہ "اپیکوریت" کے لفظ نے زبان میں کچھ اور ہی یعنی عیش پرستی کے معنی اختیار کر لئے ہیں۔ اُن کا اعتقاد تھا کہ زندگی کی پائدار لذتیں زیادہ تسلی بخش ہیں اور تیز و تند ہنگامی لذتیں، پُر فریب، عارضی اور رنج و نفرت کا پیش خیمہ ہیں۔ ایسی زندگی جو فرصت، دوستی اور فلسفہ کی طلب میں صرف ہو نہایت دانشمندانہ زندگی ہے۔ (ملاحظہ ہو بلیک ویل کی سورس بک (کتاب ماخذ) صفحہ ۲۹۵-۳۰۶)

زمانہ حال کے دہریوں نے اپنا نظریہ کائنات کردار کو عقل کے مطابق بنانے میں صرف کیا ہے۔ چنانچہ ہربرٹ اسپنسر کا "مبادی اخلاق" ایک معرکۃ الآرا مقالہ ہے۔ اسپنسر کا کہنا ہے کہ انسان کو صرف اُس حالت میں مسرت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ فطرت کے ارتقائی رجحان (ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ فطرت کے منشا) کے ہم آہنگ ہو، اور فطرت کے دوش بدوش قیام و ترقی حیات میں تعاون کرے۔ اس کے معنی ہیں حفظانِ صحت اور قوائے نفسیہ کی مقدور بھر ترقی۔ اس کے معنی ہیں جنگ و جدل اور تمام کش مکش حیات کا ازالہ جن سے دونوں حریفوں کی زندگی کم اور قوت ضائع ہوتی ہے۔ اس کے معنی فوجی سماج کے بجائے تجارتی سماج کا قیام، اس کے معنی ہیں سماج میں آزاد مسابقت کا رواج تاکہ بہتر سے بہتر آدمی سماج کی چوٹی پر پہونچ سکے، اس کے معنی ہیں، ہمدردی کے حدود میں توسیع تاکہ ہم دوسروں کی خوشی سے خوش ہو سکیں اور خود غرضی اور ایثار کے ڈانڈے مل جائیں۔

۳۹۔ نیطشے ان ہی مقدمات سے دوسرا نتیجہ نکالتا ہے اس کے خیال میں اسپنسر کا مطمحِ نظر نہایت پست و حقیر ہے۔ فطرت کی ارتقا پسندی مسلم لیکن اس کا طریق کار غیر موزوں ہستیوں کو مٹا دینا ہونا چاہیے۔ مسیحیت نے بنی نوعِ انسان کو رحم و کرم کی تعلیم دے کر برباد کر دیا۔ نیطشے کہتا ہے کہ بجائے اس اصول کے کہ ہم دوسروں کو بھی اپنی

طرح پیار کریں، ہم کو اپنے ساتھ بھی اسی طرح سخت گیری سے کام لینا چاہئے جیسے دوسروں کے ساتھ۔ فوق البشر کا ظہور نااہلوں کے نیست و نابود ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ نااہل کی عین نیکی اس میں ہے کہ وہ اپنے سے بہتر کے سامنے جھک جائے۔ بیرحمانہ خود اختیاری ہی مسرت کی راہِ مستقیم ہے "ہمت ہی حیات ہے" جو حیات کے قطع و برید کی پروا نہیں کرتی۔

ہکسلے "ارتقا، اور اخلاقیات" میں فطرت بشری کے نیچے طبقوں میں اخلاق کی تلاش کو فعل عبث قرار دے کر، نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمدن کا کام مالی کی طرح چمن کو خس و خاشاک سے پاک کرنا ہے۔ سماجی عمل، انتخاب طبعی کے آگے بڑھ جاتا ہے اور فطرت انسانی کے معاشرتی پودے، تنازع للبقا کے اصول کے علی الرغم پھولتے پھلتے رہتے ہیں۔ نیطشے کی تلواریانہ اخلاقی اپیل کے مقابلہ میں ہکسلے کا مقالہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔

۴۱۔ الحاصل، اگرچہ دہریوں کے ضابطۂ اخلاق بدلتے رہتے ہیں، دہریت اخلاق کو بے یار و مددگار نہیں چھوڑ دیتی ہے (ہم اس موضوع پر باب ۲ میں بحث کریں گے) دہریت انسان کو سور خانہ کی جانب نہیں لے جاتی اور نہ سماجی ترقی کی سوئی کو اُلٹا گھماتی ہے۔ اگر اس میں کچھ کمی ہے تو دوام و ہمیشگی کے دلفریب منظر اور اعماق قلب میں یادِ خدا کی دھمک کی۔ دہریت کائنات کی سولی پر انسان کا شجاعانہ اشارہ ہے جو اس کے سارے اعمال کی میزان کی جگہ صفر لگا دیتا ہے۔

باب ۶

تنقیدِ دہریت

۴۲- اب ہم دہریت پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ برہانی حیثیت سے دہریت کا پلہ بہت بھاری ہے۔ اس کا سب سے مضبوط پہلو کیا ہے؟ میرے خیال میں وہ اس کی توجیہ کے پروگرام کا مکمل ہونا ہے۔

۴۳- انیسویں صدی میں دہریت اپنی صفائی خیال، قرینِ قیاسی، با اصولی اور بوجوہ اپنی سائنسی ساخت کی تکمیل کے لحاظ سے امتیاز رکھتی تھی لیکن اب یہ امتیاز مٹ چکا ہے۔ طبیعیات کے جدید نظریوں نے ایک نئے دور کا آغاز کر دیا ہے۔ جس عبوری دور کہنا بہت کمزور ہے۔ ان کی ابتدا ۱۸۹۵ء میں ROENTGEN (رونٹگن) کے لاشعاعی اکتشاف (X-RAY) سے ہوتی ہے جو ہمارے ہاتھ میں ایک ایسا آلہ دیتی ہے جس کے ذریعہ سے کائنات کے تحتِ ذری سطحوں کے پردے ہمارے سامنے سے اٹھنا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ تمام اکتشافات جہاں تک وہ ہمارے نظریۂ کائنات پر اثر انداز ہوتے ہیں مجملاً ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں۔

(۱) سادہ اور ناقابلِ تغیر ذرہ اب ایک چھوٹی سی دنیا ثابت ہو گیا ہے جو اپنی پیچیدگیوں کی وجہ سے طرح طرح کی ترکیب و تحلیل کا حامل ہو سکتا ہے اور کبھی کبھی دوسری نوعیت کے ذروں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ برقیہ[48] اور نابکاری[49] کے اکتشاف

[48] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔

نے اُس شے کے اندر جو پہلے دائمی طور پر ساکن سمجھی جاتی تھی۔ حرکت اور تغیر کا تماشا گاہ قائم کر دیا ہے۔

(ب) مادہ اور توانائی کا امتیاز بھی معرضِ شک میں آگیا ہے۔ انیسویں صدی کے ماہرینِ طبیعیات کے نزدیک اس سے زیادہ بدیہی اور عام فہم کوئی دوسری بات نہیں ہو سکتی کہ ہر جسم کے اندر حرکت ہر رفتار سے، بغیر اس کی کیت میں کسی قسم کا تغیر ہوئے پیدا ہو سکتی ہے کائنات عالم کی ساری کائنات دو مقداروں کے اندر منحصر تھی یعنی مادہ اور توانائی یعنی مقدار مادہ اور مقدار توانائی کائنات کی دو اٹل حقیقتیں تھیں۔ مادہ خلق و فنا نہیں ہو سکتا تھا۔ اور یہی حال توانائی فعل کیت، حرکت اور مکان پر صادق آتا تھا۔ ایک طرف دوام مادہ تھا اور دوسری طرف دوام توانائی لیکن اب ثابت ہو گیا ہے کہ مادہ اور شعاعی توانائی ایک دوسرے میں تحویل ہو سکتے ہیں اور یہ بالکل ثابت اور طبعاً ممکن ہے خواہ ہمارے قیاس میں آئے یا نہ آئے کہ طبعی جوہر شعاعوں کے پروں پر اڑ کر ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہو رہا ہے اور دور دراز خطوں میں نو زائیدہ ذروں کی شکل میں برس رہا ہے۔ ایک ہمہ گیر گلی رو[50] کے ذریعہ فلکی نظام اپنی شعاعوں کی رفتار میں رد و بدل پیدا کر رہے ہیں۔ اگر دوام کا وجود ہے تو شاید وہ مادہ اور توانائی کے اتحاد میں ہو جداگانہ تو مادہ اور توانائی دونوں میں سے کوئی دائم معلوم نہیں ہوتا۔

(ج) قانونِ تسلسل بھی مصیبت میں گرفتار ہے۔ سائنس کا کوئی شاید اس قدر باوقار نہیں تھا جیسا کہ یہ قانون کہ فطرت تسلسل پسند ہے۔ اگر ایک جسم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا ہے تو وہ درمیانی مقامات کو سلسلہ بسلسلہ طے کرتا ہوا جا سکتا ہے۔ عالم خواب اور پریوں کے افسانہ کی دوسری بات ہے۔ اگر مشین چلانے والے اڑپہیے FLY-WHEEL کی رفتار زیادہ یا کم ہوتی ہے تو اس کو درمیانی رفتاروں سے گزرنا ہوتا ہے۔ لیکن ان

[50] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔

نظریوں کے مقابلہ میں پلانک (PLANCK) کا نظریہ مقادیر برقیات اور کامپٹن (COMPTON)
کے انکشافات ظاہر کرتے ہیں کہ دو رمانی حرکتیں "دانہ دار"[1] (GRANULAR) یعنی صحیح
اعداد کی طرح غیر مسلسل بھی ہو سکتی ہیں۔ برقیے ایک مدار سے یک لخت جست کر کے دوسرے
مدار میں جا سکتے ہیں اور یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی درمیانی مقام پر قرار لیتے ہوئے
جائیں۔ شعاعی توانائی فضا میں تیروں کی بوچھار کی طرح یا موج دریا کی طرح یا
کنکروں کی طرح منتشر ہو سکتی ہے۔ سائنس کا ہم سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ ہم اس کا تخیل
کریں بلکہ یہ تنبیہ ہے کہ ہم کو یہ سب تسلیم کرنا ہے۔ تسلسل حدوث کے متعلق جو قیاسی تعصبات
ہمارے ذہن میں ہوں اُن کو آج کل کے زمانہ میں خوش اسلوبی کے ساتھ نکال دینا چاہیئے۔

(د) زمان و مکان کا استقلال بھی ۱۹۰۸ء سے مِن کاؤسکی (MINKOWSKI) کی
یادداشت شائع ہونے کے بعد معرض شک میں آگیا ہے۔ یہ نہیں کہ زمان کو مکان میں اور
مکان کو زمان میں تحویل کیا جا سکتا ہے بلکہ یہ کہ پیمائشی اغراض کے لئے زمان و مکان
دونوں کو ساتھ ساتھ ملحوظ رکھنا پڑتا ہے اور ایسے سوالات کا جواب ہم علیحدہ علیحدہ
نہیں دے سکتے کہ کسی شے کو واقع ہوتے میں کتنا وقت اور کتنی جگہ درکار ہوگی۔ نظریہ اضافیت
زمانہ حال کی ایک بنیادی تحقیق ہے جس کا تعلق ماہیت زمان و مکان سے زیادہ طبیعی
پیمائش کے اصولوں سے ہے۔ اس نظریہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ زمان اور مکان کے
متعلق ہمارے تصورات چاہے جس قدر مستقل اور متعین ہوں (اگرچہ وقت کا تصور جگہ
کے بغیر کرنے سے ہم قاصر ہیں) سائنسی اغراض کے لئے ان کا استعمال مجموعی طور پر ہونا چاہیئے
بلکہ اس کے ساتھ ہمیں اس واقعہ کو بھی شامل کر لینا چاہیئے جو کسی زمان یا مکان کے اندر
واقع ہوتا ہے کیونکہ واقعہ کے بغیر مکان اور زمان کا وجود ایک خالی ظرف کی حیثیت
سے مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات

جب ہربرٹ اسپنسر نے اپنے "بنیادی سائنسی تصورات" کی فہرست ترتیب دی
تو وہ پانچ تصورات سے آگے نہ بڑھ سکا یعنی مکان، زمان، مادہ، حرکت، توانائی (جس
میں شعور کو بھی ایک نئی چیز کی حیثیت سے اضافہ کیا) یہ پانچوں اس کی دانست میں
اپنی ماہیت کے اعتبار سے ناقابل تصور ہیں۔ اس کے ساتھ یہ امر بھی ناقابل یقین ہو
کہ یہ سب ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہستیاں ہیں اور اس لئے اسپنسر نے یہ تجویز
کیا یہ سب توانائی کے مظاہر ہیں۔ اگرچہ یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ ایسا کس بنا پر خیال کیا
جا سکتا ہے طبعی سائنس "اگران اساسی تصورات" کے ناقابل حل علائق کے میدان میں
داخل ہونے پر مجبور ہو رہی ہے اور اس دوران میں کم از کم یہ تو ثابت ہو چکا ہے
کہ مادیت کی بداہت نمائشی تھی۔ اگر ہم دنیا کی توجیہ طبعی عناصر کی زبان میں کرتے ہیں
تو ہم ایک غیر معلوم شے کی تشریح ایک معلوم شے کے ذریعہ سے نہیں کر رہے ہیں بلکہ ایک
معلوم شے کی توضیح اجنبی اور وہم و گمان سے باہر اشیا کی مدد سے کر رہے ہیں جن کو ہم
اپنے ذہن میں لانے پر کسی حال قادر نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ دہریت انسانی جبلت سے
مدد لے کر یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ ہر ٹھوس چیز حقیقی ہے۔

۴۴۔ چنانچہ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ حال کی طبیعیات کے یہ تمام معمے کیا
مابعد الطبیعیات کے نظام میں بھی کچھ تبدیلی چاہتے ہیں۔

جب تک اُن کا درجہ طبیعیات کی پہیلیوں کا ہے نہ کہ مستقل نتائج فکر کا مابعد الطبیعیات
کے مسلمات کا جائزہ لینا قبل از وقت ہوگا۔ جیسا کہ بعض نے اپنی جلد بازی میں کیا ہے اور
سمجھنے لگے ہیں کہ دہریت کی بنیادیں کمزور ہو گئیں، ہم کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہیئے کہ نفس
سائنس سے فلسفہ کی ترکیب نہیں ہوتی۔ مادی دنیا کو سمجھنا چاہے جس قدر دشوار ہو اور
ہمارے مروجہ طریق تعبیر سے چاہے جس قدر مختلف ہو، اس دشواری کا مادی دنیا کی
حقیقت سے کوئی سروکار نہیں اور نہ دہریت کا اس آخری سوال سے کوئی علاقہ ہے

کہ آیا مادی فطرت ہی سب کچھ ہے؟

اس تنبیہ کے بعد ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان معموں نے اُس سوال کو جڑ سے ضرور بدل دیا ہے، جو مابعد الطبیعیات کا اژدہا اہول نفس انسانی کے سامنے پیش کرتا رہا ہے۔ مادی اشیا کی اُس صاف ستھری ترشی ہوئی قطعیت میں جس کی دہریت طالب ہے ضرور تزلزل واقع ہو گیا ہے۔ طبیعیات کی ترقی نے دہریت کی مادی شکل کو ضرور خارج از بحث کر دیا ہے۔

معروضیت بھی خارج از بحث ہے۔ ماہر طبیعیات اب نہیں کہہ سکتا کہ ہم کو زمان مکان اور توانائی سے کچھ بحث نہیں، ہمیں تو محض مظاہر کے نظم و علائق سے سروکار ہے۔ اس لئے کہ مظاہر کا نظم اور اُن کے علائق بہت بڑی حد تک مکان و زمان و توانائی پر مبنی ہیں۔ غرضکہ طبیعیات نے آج پھر ایک بار اپنی محفل میں مابعد الطبیعیات کو جگہ دی ہے۔

مکان و زمان کی ماہیت کے متعلق ماہر طبیعیات آج یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ہم طبیعیاتی مسائل نفس کو رجوع کئے بغیر حل کر سکتے ہیں یا یہ کہ مادی دنیا اپنا مستقل وجود رکھتی ہے خواہ اس کے مشاہدہ کے لئے نفوس ہوں یا نہ ہوں کیونکہ نظریۂ اضافیت کا تقاضا ہے کہ "مشاہدہ" کو مکان و زمان اور حرکت کے تخمینہ میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مشاہدہ کرنے والا ایک آلہ پیمائش ہے جس طرح کلاک یا گز۔ اگر واقعات کا دار و مدار اس پر ہے کہ کیا آلات پیمائش منتخب کئے جاتے ہیں اور وجود وہ ظاہر کرتے ہیں وہ کیا ہے تو مشاہدہ کرنے والا نفس بھی شمار میں آ گیا۔ چنانچہ اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ پروفیسر برج مین (BRIDGMAN) کا کہنا ہے مکان محض کسی علم ہندسہ کا موضوع بحث نہیں ہو سکتا وہ یا تو گزوں کا علم ہندسہ ہو سکتا ہے جو کسی محسوس مکان کی پیمائش میں استعمال ہو سکتا ہے اور یا اُن شعاعوں کی لہروں کا علم ہندسہ ہو سکتا ہے جو ہیئت یا مکانِ بصری کی پیمائش استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے مکان اپنے وجود مطلق کو خیرباد کہہ دیتا ہے۔[۵۱] اگر ہم روشنی کی شعاع کی

[۵۱] منطق طبیعیات جدید ص۱

عمر کے متعلق گفتگو نہیں کر سکتے"۔ اور نہ "سماک رامح میں جو واقعات اس وقت پیش آ رہے ہیں اُن کو اس وقت یہاں پیش آنے والے واقعات پر قیاس نہیں کر سکتے۔[۵۲] تو وقت کی بھی وہ خارجی حقیقت باقی نہیں رہتی جو دہریت کے مسلمات میں داخل ہے۔ اگر کائنات طبعی کی کیفیت و کمیت کا تعین کسی بیدار اور جیتے جاگتے نفس کے فیصلہ کے بغیر ممکن نہیں تو دنیا کے اسٹیج پر مشاہدہ کرنے والے نفس کے آنے سے پہلے، وجود عالم بھی ایک مبہم، ناقابل بیان اور قبل ولادت جنین کی طرح ہو جاتا ہے۔

چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا، طبیعیات نے دہریت پر اعتماد اور وثوق کو کمزور کر دیا ہے، خوش قسمتی سے مابعد الطبیعیات کے مہمات مسائل، اس قبیل کی اصطلاحی پیچیدگیوں پر مبنی نہیں، حیات انسانی کے بڑے بڑے معاملات کے فیصلہ کے لئے ریاضیاتی طبیعیات کا ماہر ہونے کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ دہریت کے عیب و ہنر کو پرکھنے کے اور ذرائع بھی ہیں جو ہماری دسترس میں ہیں۔

اگر یہ صحیح ہے کہ دہریت کا سب سے مضبوط پہلو اس کی تشریح کی ہمہ گیری ہے اور اگر ہم بتا سکیں کہ فلاں فلاں امور تشنۂ تشریح رہ جاتے ہیں، تو بداہتہً ہمہ گیری کا دعویٰ غلط ہو جائے گا، کیا کوئی امر ایسا ہے؟

۴۵- دہریت سے کیفیات کی تشریح ہو جاتی ہے؟

عالم محسوسات، رنگ و بو، ذائقہ اور لمس وغیرہ کی کیفیات سے بھرا ہوا ہے۔ جہاں تک آنکھ سے دیکھنے کا تعلق ہے، ہمیں قانونِ تعلیل اُن واقعات میں عامل نظر آتا ہے جو کیفیات سے پُر ہیں، ہمیں رنگین لہریں رنگین چٹانوں سے ٹکراتی معلوم ہوتی ہیں لیکن جب سائنسی نظریہ ہمارے معمولی مشاہدہ کی جگہ لے لیتا ہے تو ہماری فہم کی طرز بالکل بدل جاتی ہے، سائنس کے نقطہ نظر سے، رنگ کیا ہے؟ کسی خاص رفتار کے ساتھ

[۵۲] ایک جگی کا روشن ستارہ [۵۳] ایضاً ص

کسی ارتعاش کا احساس، جو ہمیں ذاتی طور پر ہوتا ہے۔ یہی حال آوازوں اور دوسری کیفیات کا ہے، جن کا تعلق ہمارے حواس سے ہے۔ حقیقت فطرت کا فی نفسہٖ کوئی رنگ نہیں کیونکہ وہ تو رنگ کی بنیاد ہے، شاید وہ ناقابل احساس و ناقابل تخئیل ہے۔ پروٹون (برق مثبت کی اکائی) کے دیکھنے اور چھونے سے کیا احساس ہوتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا کچھ جواب نہیں دیا جا سکتا۔ ذروں کی شکلیں، مکانی علائق کی مفروضہ علامتیں ہیں فطرت کا تصور تخئیل سے گزر کر اعداد و شمار پر ختم ہوتا ہے۔ تفرقی مساوات[۵۱] کیفیات کو حذف کر کے، حدود[۵۱] کو عددوی میزان کی شکل میں ظاہر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ کیفیت کے مقابلہ میں کمیت سے قریب تر ہے۔

لیکن کیفیات بھی اپنی جگہ پر ہیں۔ اگر ان کو تصورِ فطرت سے نکال دیا جائے تو کیا اُن کی تشریح و توجیہ کسی دوسرے طور پر ہو سکتی ہے؟

دہریت کا جواب یہ ہے کہ کیفیت نامیہ کے اعصاب اور دماغ کے ارتعاشی ہیجان کا نتیجہ ہے لیکن اعصاب و دماغ بجائے خود مادی ہیں اور اس لئے اُن کے اجزائے ترکیبی وہی ہیں جو دیگر مادی اجسام کے۔ اگر بقول دہریت، کسی لہر میں کوئی رنگ نہیں ہو سکتا تو آنکھ یا دماغ میں کیسے رنگ پیدا ہو سکتا ہے؟

کیفیت کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا، تاہم یہ عجیب بات ہے کہ دہریت نے جو فطرت کی تصویر کھینچی ہے اس میں سے رنگ کو ایک ذہنی اور فضول شے سمجھ کر جس کے بغیر فطرت کا کام چل سکتا ہے، خارج کر دیا ہے۔

۴۶۔ کیا دہریت نفس کی تشریح کر سکتی ہے؟

اگر دماغ کیفیت سے خالی ہے تو ظاہر ہے کہ دماغ نفس نہیں ہو سکتا۔ دماغی ہیجان کسی تصور کے ساتھ ساتھ واقع ہو سکتا ہے لیکن اگر غور کیجئے تو ہیجان اور ہے اور تصور اور۔

---

[۵۱] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات

نفس و دماغ کے مفہوم کا یہاں تعین کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے عام بول چال میں دماغ کی جگہ نفس اور نفس کی جگہ دماغ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

مادیت کا یہ کہنا (جیسا ہابس کا خیال تھا) کہ احساس ہیجان ہی کا دوسرا نام ہے اور تصورات وہ احساسات ہیں جو مدھم پڑ گئے ہیں، ایک مہمل تضیہ ہے۔ اگر یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ایک کے بجائے دوسرے کو استعمال کر سکتے ہیں لیکن ذرا اس "ذہنی قضیہ" کے بجائے کہ "مجھے تم سے نفرت ہے" یہ مادی قضیہ تو استعمال کیجئے کہ "میرے نظامِ عصبی ودمی میں ایک خاص طرح کا طبعی و کیمیائی ہیجان ہے......" اگر دماغی عمل کا خوردبینی معائنہ کیا جائے تو کہیں تصورات و جذبات کی جھلک نظر نہ آئے گی۔ اس نکتہ پر ہم کو ڈیکارٹ کی باریک بینی کی تقلید کرنا چاہئے کہ "نفس کی خصوصیت، خیال ہے اور خیال کوئی واقعۂ مکانی نہیں ہو سکتا۔"

دہریت کی حمایت میں صرف یہ خیال قابل لحاظ ہے کہ نفس اگرچہ جسم سے مختلف شے ہے لیکن وہ جسم کی پیداوار ہے اور جسم کا جزو لاینفک ہے۔ اگرچہ فرانسیسی طبیب (۱۷۵۷ء تا ۱۸۰۸ء) کبانی (CABANIS) کے ہم زبان ہو کر یہ کہنے لگیں کہ خیال دماغ کی رطوبت ہے جس طرح صفرا جگر کی رطوبت تو ہم رطوبت یا افراز کے لفظ کو نہایت مضحک طور پر شاعرانہ پیرایہ میں استعمال کریں گے۔ خیال ایک ایسی رطوبت یا افراز ہے جس کی کوئی کیمیائی تحلیل نہیں کی جا سکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ جب دماغ ایک خاص عمل کرتا ہے تو نتیجہ کے طور پر خیال وقوع پذیر ہو جاتا ہو۔

بوشنر کا دعویٰ یہی ہے یعنی یہ نہیں کہ دماغ اور اس کے اعمال نفس ہیں، بلکہ یہ کہ وہ نفس کے پیدا کرنے والے ہیں "دماغ خیال کا عضو ہے اور ان دونوں یعنی دماغ اور خیال کا بھی اس طرح چولی اور دامن کا ساتھ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے" (باب "دماغ اور روح")

لیکن اس نقطۂ نظر سے بداہۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ

دنیا میں ہر جگہ حرکت سے حرکت پیدا ہوتی ہے لیکن یہاں حرکت سے احساس اور خیال پیدا ہوتا ہے؟

کیا دہریت سے نفس کی تشریح ہو جاتی ہے یا یہ تشریح نفس کو بھی نفس کے ادراک کئے ہوئے کیفیات کی طرح خارج از بحث سمجھ کر ایک ہی دائرہ میں (پکا را آسا) گھوم گھام کر اپنا دور ختم کر دیتی ہے۔

۲۔ نفس اور دماغ (یا اس طرح کی دوسری مادی شے) کے تضاد کی توضیح، اُن کے مابہ الامتیاز خصوصیات پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے۔

(الف) نفس اپنا احساس آپ کر سکتا ہے۔ دماغ ایسا نہیں کر سکتا۔ انسان کی برتری اور کمتری کے متعلق پیسکل (PASCAL) کے نظریہ میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ پہاڑ کے مقابلہ میں انسان ایک رائی کا دانہ ہے۔ پہاڑ کی ایک چٹان اُس کو کچل سکتی ہے لیکن انسان (ایک نفس ہونے کی حیثیت سے) پہاڑ سے برتر و افضل ہے اس لحاظ سے کہ اس کو "کچل جانے" کا احساس ہوتا ہے۔ جبکہ پہاڑ کو اپنی بڑائی کا کوئی علم نہیں پس لامتناہی کائنات عالم کا جاننے والا، انسان ہے، ہستی اعظم ہے۔

(ب) دماغ مکان میں واقع ہے نفس لامکان ہے۔ اگر یہ بات آپ کی سمجھ میں نہیں آتی تو نفس کو مکان میں فرض کر کے چند سوالات کیجیے، مثلاً

وہ کہاں ہے؟ کیا وہ سر میں ہے؟ یا وہ کہیں سامنے باہر کی طرف ہے؟ اس کی جسامت اور شکل کیسی ہے؟ کیا طویل فاصلہ کا تصور مختصر فاصلہ کے تصور سے دشوار تر ہے؟ کیا طویل شے کا تصور بھی طویل ہوتا ہے؟ کیا کعب کا تصور مکعب ہوتا ہے؟ کیا کسی نفس میں متعدد خیالات ایک دوسرے کے تلے اوپر ہوتے ہیں؟ کیا کبھی خیالات کی کثرت سے نفس میں تنگی محسوس ہوتی ہے؟ کیا کبھی نفس کا ظرف اس قدر بھر جاتا ہے کہ اس میں مزید خیال کے داخل ہونے کی گنجائش نہ رہے؟ کیا کسی چھوٹے خیال کے مقابلہ میں

دنیا میں ہر جگہ حرکت سے حرکت پیدا ہوتی ہے لیکن یہاں حرکت سے احساس اور خیال پیدا ہوتا ہے؟

کیا دہریت سے نفس کی تشریح ہو جاتی ہے یا یہ تشریح نفس کو بھی نفس کے ادراک کیے ہوئے کیفیات کی طرح خارج از بحث سمجھ کر ایک ہی دائرہ میں (بیکار آسا) گھوم گھام کر اپنا دور ختم کر دیتی ہے۔

ہم نفس اور دماغ (یا اس طرح کی دوسری مادی شے) کے تضاد کی توضیح، اُن کے مابہ الامتیاز خصوصیات پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے۔

(الف) نفس اپنا احساس آپ کر سکتا ہے۔ دماغ ایسا نہیں کر سکتا۔ انسان کی برتری اور کمتری کے متعلق پیکل (PASCAL) کے نظریہ میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ پہاڑ کے مقابلہ میں انسان ایک رائی کا دانہ ہے۔ پہاڑ کی ایک چٹان اُس کو کچل سکتی ہے لیکن انسان (ایک نفس ہونے کی حیثیت سے) پہاڑ سے برتر و افضل ہے اس لحاظ سے کہ اس کو "کچل جانے" کا احساس ہوتا ہے۔ جبکہ پہاڑ کو اپنی بڑائی کا کوئی علم نہیں۔ پس لامتناہی کائنات عالم کا جاننے والا، انسان ہے، ہستی اعظم ہے۔

(ب) دماغ مکان میں واقع ہے۔ نفس لامکان ہے۔ اگر یہ بات آپ کی سمجھ میں نہیں آتی تو نفس کو مکان میں فرض کر کے چند سوالات کیجیے، مثلاً

وہ کہاں ہے؟ کیا وہ سر میں ہے؟ یا وہ کہیں سامنے باہر کی طرف ہے؟ اس کی جسامت اور شکل کیسی ہے؟ کیا طویل فاصلہ کا تصور، مختصر فاصلہ کے تصور سے دشوار تر ہے؟ کیا طویل شے کا تصور بھی طویل ہوتا ہے؟ کیا کعب کا تصور مکعب ہوتا ہے؟ کیا کسی نفس میں متعدد خیالات ایک دوسرے کے تلے اوپر ہوتے ہیں؟ کیا کبھی خیالات کی کثرت سے نفس میں تنگی محسوس ہوتی ہے؟ کیا کبھی نفس کا ظرف اس قدر بھر جاتا ہے کہ اس میں مزید خیال کے داخل ہونے کی گنجائش نہ رہے؟ کیا کسی چھوٹے خیال کے مقابلہ میں

کسی بڑے خیال کے لئے سر میں زیادہ گنجائش کی ضرورت ہے؟ اس میں شک نہیں کہ تصور ایک نہج سے شئے متصورہ کے "ساتھ" ہوتا ہے اور اگرچہ نفس عمل تصور نے متصورہ سے مختلف ہوتا ہے لیکن اس شئے کو احاطہ کرنے یا اس شئے کے ساتھ ہونے کے اعتبار سے وہ اس شئے کی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے چنانچہ کائنات عالم کا تصور یا کل مکان کا تصور اگرچہ اپنے اندر کوئی مکانیت نہیں رکھتا لیکن فہم کی برق آسا تڑپ جو کل مفہوم کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے نفس کی لامتناہی رسائی کی خبر دیتی ہے۔ پس نفس و مکان کے علاقہ کو آپ خواہ کسی معنی میں سمجھیں، یہ ایک حقیقت ہے کہ جب مکان کا تصور کیا جاتا ہے تو نفس کل مکان کے مفہوم پر محیط ہوتا ہے اور اس لئے خود مکان کے "اندر" تصور نہیں کیا جا سکتا چنانچہ اس لحاظ سے بھی نفس دماغ سے مختلف ہے۔ جو دیگر موجودات کی طرح مکان میں واقع ہے اور جس کا ہم تصور کرتے ہیں نہ کہ جس "سے" ہم تصور کرتے ہیں۔

(س) دماغ حال میں محدود ہے جب کہ نفس کل زمان یعنی ماضی و مستقبل میں بھی پھیلا ہوا ہے۔

جب آپ حافظہ کی تشریح اُن نشانات سے کرتے ہیں، جو گزشتہ تجربہ دماغ پر چھوڑ جاتا ہے تو آپ اُن نشانات کو حال کے نشانات ماننے پر مجبور ہیں اس لئے کہ حال ہی میں اُن نشانات کے عود کرنے پر آپ کو گزشتہ واقعات یاد آتے ہیں۔ موجودہ ارتسامات اور گزشتہ ارتسامات یا نشانوں کے درمیان کیا فرق ہے؟ یہ کہ آخر الذکر دھیمے اور ہلکے ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے لیکن ہلکا، دھیما یا ماند پڑ جانا تو ماضی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ دماغ کے لئے تو ماضی رفت و گزشت ہوئی۔ نفس کے سوا کوئی طاقت کسی تخیل کو ماضی میں نہیں رکھ سکتی۔ اس ماضی اور مستقبل پر صرف نفس ہی احاطہ کر سکتا ہے۔

(د) دماغ واقعات کا مجموعہ ہے جب کہ نفس واقعات اور اُن کے معانی کا مجموعہ ہے۔ ہر شے جب وہ کسی دوسری شے کی علامت ہوتی ہے تو ایک معنی رکھتی ہے۔ مثلاً

کھڑی کر اس + جمع کی علامت ہے کسی شے کے معنیٰ وہ شے ہوتی ہے جس کی جانب وہ اپنے سے خارج میں اشارہ کرتی ہے۔ اخبار کا اڈہ، اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہاں اخبار ملنے کا امکان ہے۔ شام کی شفق آئندہ آنے والے دن کے متعلق خبر دیتی ہے کہ وہ ایک روشن دن ہوگا۔ ایک خاص گھنٹی کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جہاز راں جہاز کی دائیں سمت آجائے، شکاری کے لئے شکار کے نقش قدم، شکار کی سراغ رسانی میں رہنما ہوتے ہیں۔ چنانچہ ذہانت کی پیمائش، معانی کی اُس تعداد سے کی جاتی ہے جو کوئی نفس کسی شے سے اخذ کر سکتا ہے۔

دماغ میں واقعات ہوتے ہیں لیکن معانی نہیں ہوتے۔ جو نفس کے لئے "معنیٰ" ہے وہ دماغ کے لئے ایک "جوڑ" یا تعلق ہے۔ چنانچہ پانچ بجے کی گھنٹی کا "تعلق" مزدوروں کے اعضاء و جوارح کے اس حال سے ہو سکتا ہے جو چھٹی کے وقت ہوتا ہے لیکن یہ "تعلق" "معنیٰ" نہیں۔ ہر مادی واقعہ بجائے خود بے معنی ہے لیکن نفس کے لئے کوئی شے بے معنی نہیں۔

(ی) ان معانی کے اندر ہی ہم کو وہ کیفیات ملتی ہیں جن کا ذکر ہم کر رہے تھے (بند ۱۲) بالخصوص رنج و راحت۔

ہم آگ سے بچتے ہیں اس لئے کہ آگ کے معنیٰ جلنے کی اذیت ہے، ہم پہاڑوں اور سمندروں کی ہوا کھانے جاتے ہیں اس لئے کہ اس کے معنی ایک قسم کی لطف اندوزی ہے۔ دماغ فی نفسہٖ نہ کسی شے کا لطف اُٹھا سکتا ہے نہ اذیت محسوس کر سکتا ہے لیکن نفس لذت و الم سے نہیں بچ سکتا۔ کوئی احساس بے کیف نہیں ہوتا نفس کا واسطہ قدروں سے بھی ہے حالانکہ دماغ محض واقعات کا مستقر ہے۔

خاص کر نفس کا سابقہ اخلاقی قدروں یعنی نیک و بد کی تمیز سے ہے۔ شاید اس مقام پر دماغ اور نفس کا فرق نہایت اُجاگر نظر آتا ہے۔ جرم کا مادی پہلو سیدھا سادھا فعل ہوتا ہے مثلاً طپنچہ کا گھوڑا دبا دینا، اور اگر یہ فعل میکانکی طور پر وراثت یا ماحول کا نتیجہ ہے

تو لفظ جرم کا اطلاق اور اخلاقی ملامت جو جرم کے مفہوم میں شامل ہے، بے محل ہو جاتی ہے اگر دنیا کو ہم ایک عالم حوادث تصور کریں تو پھر خیر اور اس کے لوازم کو، شر اور اس کے لوازم پر ترجیح دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایسی دنیا میں انسان کل کی گڑیوں کی طرح ہو جاتا ہے جن کو اپنے ہاتھ پیر کٹنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی اور اُن کا قیمہ بنا دینے میں بھی کوئی جرم نہیں ہوتا، یا اگر ہم کچھ نتائج دوسرے نتائج پر ترجیح دینے پر مجبور ہی ہوں تو ہم مجرم کو ایک بگڑی ہوئی مشین سمجھیں گے جس کی درستی کے لئے سزا کے بجائے مستری یا ڈاکٹر کی ضرورت ہوگی۔

جرمیات بر حال میں ایک مقالہ شائع ہوا ہے اس میں لکھا ہے کہ:۔

"بہت سے جرائم بے نلکی کے غدودوں کے ہیجان سے یا اُن دماغی خرابیوں کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں، جو مجرم کی ماں کے اندرونی غدودوں کا فعل خراب ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں[1]۔"

چنانچہ اس نظریہ کے مطابق مجرم بھی ہم سب کی طرح اپنے فعل پر قادر نہیں بلکہ وہ بے چارہ تو جرم پرستی کی بیماری سے مجبور ہے اور اس لئے وہ اُس اخلاقی ملامت سے جو ہم ایک دوسرے کی کرنے لگتے ہیں بالکل بری ہونا چاہئے اور اس اخلاقی ملامت میں حامیانِ دہریت بھی عوام کے ساتھ ہیں۔ الغرض ہمارا فرض یہ ہونا چاہئے کہ ہم مجرم کے غدود کا علاج کریں نہ یہ کہ اس کی اخلاقی نکتہ چینی کریں اور سزا دیں۔

ہمیں اس سے اختلاف نہیں کہ دماغی امراض میں مبتلا مجرم کا طبی اصول پر معالجہ کیا جائے لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ کوئی ذی ہوش انسان اخلاقاً غیر ذمہ دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ کوئی فرد بشر جس طرح اپنے رنج و راحت کو نظر انداز نہیں کر سکتا، اسی طرح اپنی اخلاقی ذمہ داری کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ دماغ کو خیر و شر سے کوئی واسطہ نہیں۔

---

[1] جرمیات جدید از ایم۔ سی۔ شلاپ و ای۔ ایچ۔ اسمتھ۔

نفس کے لئے یہ نہایت ضروری امتیازات ہیں۔

یہ تمام اختلافات جو نفس اور اس مادی شے میں ہیں جس کو ہم دماغ، نظامِ عصبی یا مکمل عضویہ (مع اس کے افعال کے) کہتے ہیں، یہ صاف صاف ہر قدم پر ظاہر کرتے ہیں کہ نفس نہ صرف جسم سے مختلف شے ہے بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔ یہ اختلافات اس سوال کی اہمیت میں اضافہ کر دیتے ہیں کہ آیا دہریت کے امکان میں ہے کہ وہ نفس فطرت کی ایک پیداوار ثابت کرے اور ایک بڑی چیز کی توضیح چھوٹی چیز کے ذریعہ سے کر سکے۔

۴۸۔ کیا دہریت حق کی تشریح کر دیتی ہے؟

دہریت کے اصول سے ہر خیال کسی سابق سبب کا نتیجہ ہوتا ہے اگر سبب کو بدل دیا جائے تو خیال بھی بدل جائے گا۔ چنانچہ ہر شخص کا فلسفہ ان اسباب کا نتیجہ ہے جو اس پر موثر ہیں اور اس میں اس کا مزاج بھی شامل کر لینا چاہیے جو اسے وراثتہً ملا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہندو تصوف ملک کے ہمت شکن گرم موسم کا نتیجہ ہو اور شوپن ہار کی یاسیت جگر کی خرابی کی وجہ سے ہو۔

اگر ایسا ہے تو خود دہریت کس افتادِ طبع اور کس ماحولی اثر کا نتیجہ ہے؟ غذا میں کیا تبدیلی کر دی جائے کہ دہریہ صوفی بن جائے۔ اگر فلسفہ بازیچۂ اسباب ہے تو حق کی گارنٹی کہاں تلاش کی جائے؟ اگر دہریت ہمارے خیالات کی توضیح علت و معلول کے پیرایہ میں کرتی ہے تو کیا اس سے خود اس کے دعوے کی بیخ کنی نہیں ہو جاتی؟ (وہ بھی تو ایک نظامِ خیال ہی ہے)

ایچ۔ جی۔ ویلس روبنسن کے نفس پر جب وہ زیرِ تعمیر ہے، تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"مجھے یاد نہیں کس نے سب سے پہلے یہ کہا کہ چونکہ نفس انسانی تنازعِ للبقا کی پیداوار ہے اس لئے اصلاً وہ ایک نظامِ غذا جوئی ہے اور اپنی ماہیت میں وہ سب سؤر کی

تھوتھنی سے زیادہ تحقیقِ حق کا آلہ نہیں ہے۔ خیال پڑتا ہے کہ پچیس تیس برس پہلے آرتھر بلفور نے ایسا کہا تھا (تہمت ۱)

"اسی تجویز پر یعنی آلۂ تحقیقِ حق کے متعلق ہر طرح کے شک و شبہ کی بنا پر خیال کا ایک نیا اسکول قائم ہوا ہے۔ ہمارے نفوس جو ہمارے اساسی مسلمات تھے، اب جسم کی طرح ذری ضرورتوں کا ایک ردِ عمل، آزمائش کا تتمہ اور ترمیم شدہ شے سمجھی جاتی ہیں نئے احوال میں وہ ہماری حیوانی جبلتوں کی طرح بالکل ناقابلِ اعتماد ہیں۔"

مسٹر ویلس نے دہری نظریہ کی ذہنیت سے جو نتیجہ نکالا ہے وہ بالکل حق بجانب ہے لیکن یہ نتیجہ اس شے سے مختلف ہے جسے ہم حق کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ حق آب و ہوا کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتا، اور نہ تصورِ حق ادلتے بدلتے اسباب کے ساتھ تبدیل ہوتا ہے۔ حساب کے پہاڑے، اور منطق کے اصول، خطِ استوا اور قطبین پر یکساں عامل ہیں۔ علیٰ ہٰذا طبیعیات اور کیمیا کے حقائق ہر حال میں حق ہیں خواہ ہماری صحت اور مزاج کی کچھ ہی حالت ہو دہریت سے نفس کو دانندۂ حق نہیں ثابت کیا جا سکتا اس لئے کہ عقل سلسلۂ علت و معلول کی کڑی نہیں ہے۔

دہری نفسیات ہماری غلطیوں کی تعلیلی تشریح کر سکتی ہے۔ وہ اس کام میں خوب منجھی ہوئی ہے لیکن وہ ہمارے اُن اعمال و افکار کی تشریح نہیں کر سکتی، جن کو ہم برنائے عقل اختیار کرتے ہیں۔

"کسی معقول آدمی کو غلطی کرنے دیجیے۔ اس کی غلطی فوراً نفسیات کا موضوعِ بحث بن جاتی ہے اگر میں دو میں دو جوڑتا ہوں اور چار حاصل ہوتے ہیں تو اس نتیجہ پر آب و ہوا، میری اعصابی حالت یا میرے مزاج سے دور کا بھی لگاؤ نہیں، زمین اور آسمان کی کسی شے کا بھی یہ نتیجہ نہیں لیکن اگر میرا حاصل جمع "پانچ" آتا ہے تو اسباب کی تفتیش برمحل ہو جاتی ہے۔ کبھی کوئی ایسی خاص وجہ نہیں ہوتی کہ جس کے ماتحت

انسان عموماً غلطی کرے اور رنج ہونے کے اسباب ہوا کرتے ہیں، اس لئے نفسیات خاص طور پر غلطیوں اور دھوکوں کے کھوج میں دلچسپی لینے والا علم ہے، چنانچہ اس کو ہم انسانی خطاکاری کا علم کہہ سکتے ہیں[1]۔

اگر ہم سلسلۂ علت و معلول کی ایک کڑی ہیں تو پھر ہم کو عاقل ہونے پر ناز کیوں ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی ہمیں بیوقوف بنا کر ہم سے اپنا کام نکالے تو غصہ کیوں آتا ہے۔ نفسیات سے بڑے موقع پر کام لیا جاتا ہے جہاں انسانوں کو "قابو" میں لانے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ایسے مواقع کون کون ہیں؟

مثلاً اشتہار بازی۔ لیکن اگر مجھے پتہ لگ جائے کہ اشتہار دینے والے نے ماہر نفسیات کے مشورہ سے ایک تصویر بنائی ہے جس میں رات کے وقت میز کے اردگرد خاندان کے اراکین کو مجتمع دکھایا ہے اور یہ سارا ڈھونگ اس لئے رچا ہے کہ میری خانگی جبلتوں سے ناجائز فائدہ اٹھا کر مجھے لیمپ پوش خریدنے پر راغب کیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ میں اس کا سخت مخالف ہو جاؤں گا، جہاں یہ محسوس ہوا کہ "قابو" میں لانے کے لئے جال بچھائے جا رہے ہیں، بس پھر فوراً الٹا اثر ہوتا ہے لیکن ہم اس کو سائنس کی کون سی قسم قرار دیں گے جو قوانین کے دریافت ہونے پر جھوٹی ثابت ہوتی ہیں۔ انسان کو علت و معلول کے سلسلہ کی کڑی کے طور پر صرف اس وقت تک استعمال کیا جا سکتا ہے جب تک کہ اس پر ہم پردہ ڈالے رکھیں اور اسے یہ احساس نہ ہونے دیں کہ ہم ایسا کر رہے ہیں۔ الغرض تعلیلی نفسیات کے مسلمات میں کہیں نہ کہیں غلطی ضرور ہے۔ انسان تعلیل کی مخلوق ہونے سے کوئی بہتر ہستی ہے۔

۴۹۔ دہریت، دنیا کے بعض مظاہر کا وجود بغیر کسی ثبوت کے تسلیم کرتی ہے۔

جب کسی واقعہ کی توجیہ کسی قانونِ فطرت سے کی جاتی ہے، تو وہ قانون خود بھی توجیہ طلب ہو جاتا ہے۔ ہم دھوپ میں ریل کی پٹڑی کو لچکا ہوا پاتے ہیں اور اس کی

---

[1] ہاکنگ: انسان اور حکومت

توجیہ اس قانونِ فطرت سے کرتے ہیں کہ گرمی سے دھات پھیل جاتی ہے اور پھر اس توجیہ کی توجیہ اس سے زیادہ عام تر قانون سے کرتے ہیں کہ متحرک ذرات میں تصادم واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس قانون کی توجیہ کسی اور وسیع تر قانون سے کی جاتی ہے لیکن اس سلسلۂ توجیہات میں جو بھی آخری قانون ہوگا، اگرچہ وہ دیگر قوانین کی توجیہ کرے گا لیکن خود تشنۂ توجیہ رہے گا۔

علاوہ بریں دہریت، دنیا کے اجزائے ترکیبی، ان کی مقدار، تناسب اور ترتیب کو واقعات کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے اور ان سب کا شمار موجودات ہی میں کرتی ہے اور اس کو کافی سمجھتی ہے۔ ہم ان کی نت نئی ترتیبوں کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن ان کے وجود کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ان موجودات کو بلا توجیہ چھوڑ دینے سے فلسفۂ دہریت بہ حیثیت مجموعی تاریک ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ اس سے زائد اور کچھ کیا جا سکتا ہے؟ جو شے موجود ہے، فلسفہ کو اس کا وجود تسلیم کر لینا چاہئے اس لئے کہ ہمارا علم تخلیق اول و مطلق کے اسرار کی پردہ دری نہیں کر سکتا۔

لیکن قبل اس کے کہ فہم انسانی پر تحقیق کا دروازہ اس طرح بند کر دیا جائے، ایک اور سوال ہے۔ دہریت کے نظام فکر میں علتِ غائی[1]، علتِ فاعلی[1] سے بے دخل ہو چکا ہے۔ یعنی کسی شے کی ہر اس توجیہ سے جو قوانین تعلیل کے ماتحت کی جاتی ہے۔ غایت کے اعتبار سے توجیہ خارج از بحث ہے۔ کیا یہ صحیح ہے؟ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں طرح کی توجیہیں ساتھ ساتھ کی جا سکتی ہیں۔ یہ مسئلہ ایک جداگانہ بحث کا مستحق ہے۔

---

[1] ملاحظہ ہو فرہنگِ اصطلاحات

باب ۷

غایات کا ایک جدید تر نظریہ

۵۰۔ تعلیل اور غایت۔ عرفِ عام میں کسی واقعہ کا سبب کوئی دوسرا واقعہ (یا مجموعۂ واقعات) ہوتا ہے جو اس واقعہ سے پہلے آتا ہے۔ یا جیسا عام خیال ہے واقعہ مذکور کے وجود کا باعث ہوتا ہے۔ اسباب پہلے آتے ہیں اور گویا اپنے نتائج کو وجود میں دھکیل دیتے ہیں۔ پھالے پر موگری کی ہر چوٹ، اس کے لکڑی کے اندر گھسنے اور گرم ہونے کا باعث ہوتی ہے۔ اس وقت ہم یہ نہیں سوچتے کہ کون علت ہے اور کون معلول۔ چنانچہ تعلیل کی سطحی تعریف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ظرفِ زمان کے اندر واقعات کا پس پشت سے تعین ہے، جس کے برعکس غایت واقعات کو ظرفِ زمان میں آگے سے متعین کرتی ہے۔ ہمارے پیشِ نظر جب کوئی غایت ہوتی ہے تو ہماری نظر اس کے مستقبل پر ہوتی ہے، جس تک پہونچنے کی وہ کوشاں معلوم ہوتی ہے۔ مستقبل کا تخیل اور ہنوز غیر موجود اشیا کا تصور، موجودہ عمل کا محرک ہوتا ہے۔ بے جا نہ ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ تعلیل ماضی سے حال کی جانب اور غایت مستقبل سے حال کی جانب کارفرما ہوتے ہیں۔

اگرچہ جہاں تک رفتارِ حوادث کا تعلق ہے، جملہ واقعات خواہ ان کے معرضِ ظہور میں آنے کا باعث کوئی علت ہو یا غایت مستقبل ہی کی جانب رواں اور دواں معلوم ہوتے ہیں۔ عام خیال تو یہ ہے کہ تمام مادی واقعات سلسلۂ علت و معلول کی کڑیاں ہیں اور تمام نفسی کیفیات سلسلۂ غایات میں گندھے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ جہاں تک ہم کو علم ہے کوئی نفس، ترجیح

لہ ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات

انتخاب، اور اپنی پسند کے مطابق عمل سے خالی نہیں۔ چنانچہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا دونوں طریقِ عمل ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں اور چونکہ ہماری دنیا کا نام عالمِ اسباب ہے اس لئے اس میں غایت کی گنجائش ہے یا نہیں؟

مشین کے متعلق کسی کو شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ وہ میکانکی اسباب کے ماتحت چلتی ہے۔ موٹر کار کا ڈرائیور کار کو چلاتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مشین کے کل پرزوں کا اجتماع اور پھر ان کا چلانا یہ سب مل جل کر ایک مقصد یا غایت کے ماتحت عمل میں آتا ہے جس کو ارسطو کی اصطلاح میں علتِ غائی کہتے ہیں۔ ڈرائیور خود مشین کا ایک جزو ہو جاتا ہو اور دہریت کے نزدیک تو وہ سرتاپا مشین ہے ہی لیکن اس کا مقصد بھی ایک واقعہ ہے جو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کسی مقام پر مستقبل میں اپنے پہونچنے کا تصور کرتا ہے اور یہ مقصد جو اس کے افعال کا محرک ہے اس کے اعضا و جوارح کی مشینری کے ساتھ ساتھ موجود ہو۔ سائنسی تحقیقات میں چاہے یہ اصول کارآمد نہ ہو کہ فطرت کے مطالعہ میں ہم کو علتِ غائی کا بھی سہارا لینا چاہئے لیکن غایت کو سرے سے نظر انداز کر دینا صریح غلطی ہے کیونکہ غایت کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ وہ انسانی تجربہ کا ایک مسلّم واقعہ ہے اور کسی نہ کسی طرح اسباب کے دوش بدوش وہ اپنی جگہ نکالے ہوئے ہے۔

۵۱۔ لائیے ذرا، اسباب وغایات کے عمل کا غور سے جائزہ لیں۔

تعلیل کا مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم صرف واقعات کا تسلسل دیکھتے ہیں۔ آفتاب طلوع ہوا، ہوا گرم ہو گئی، ہم نے تقدم و تأخرِ حالات کو دیکھا لیکن آفتاب کی کرنوں سے گرمی پیدا کرنے والے عمل کو نہ دیکھ سکے۔ کلھاڑی لکڑی پر گری، لکڑی چر گئی۔ یہ تو ہم نے دیکھا لیکن کلھاڑی کے چھلکے کی وہ قوت جس نے لکڑی کو چیر دیا، ہماری نظروں سے اوجھل رہی۔ متحرک تصاویر اور تھیٹر کے اسٹیج کی کرشمہ سازیاں تعلیل کے مظاہر کو، بڑے یقین دلانے والے انداز سے پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کے پس پشت فطری قوت کارفرما نہیں ہے سب

نقلی ظاہرہے (یں) تعلیل سرحد ادراک سے باہر ہے اور یہی ہیوم کا دعویٰ ہے (رینڈل ۲۱۳-۲۱۶)
اگر ایسا ہے تو پھر قوانین تعلیل پر ہم کو اس قدر وثوق کیوں ہے؟ ہمیں یہ یقین ہو کہ ہر واقعہ اپنے پس پشت کوئی سبب رکھتا ہے اور یہی یقین ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ ہر واقعہ کو کسی دوسرے سے جوڑیں ہم یقین کرتے ہیں کہ دن کے گرم ہونے کا کوئی نہ کوئی سبب ہے اور چونکہ آفتاب کی نقل وحرکت کی تبدیلی حدت کی تبدیلی سے وابستہ ہوتی ہے ہم آسانی کے ساتھ ان دونوں واقعات کو جوڑ دیتے ہیں۔

لیکن اس یقین کی بنیاد کیا ہے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہونا ہی چاہیے۔

ہیوم کا خیال تھا کہ یہ ایک ذہنی عادت ہے۔ جب ہم متواتر اور بلا استثنا یہ دیکھتے ہیں کہ واقعہ "ا" کے بعد واقعہ "ب" ظہور پذیر ہوتا ہے تو ہم کو یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ "ا" کے بعد "ب" کا ظہور ہوگا۔ اس توقع کی متواتر تصدیق اور وہ بھی اس تسلسل کی مختلف النوع مثالوں میں خود بخود ہمیں اس تعمیم پر آمادہ کر دیتی ہے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہونا چاہیے چنانچہ تعلیل پر ہمارے اعتقاد کی اصلی وجہ یہی توقع کی پختگی ہے۔ اگر ہیوم کا کہنا صحیح ہے تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ "غالباً" ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے قطعی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہی ہے اس لئے کہ اس کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں۔

ہیوم کے استدلال پر رائے زنی سے پہلے ہم اُس کی تعریف کرنے سے باز نہیں رہ سکتے کہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے تعلیل کے اصول موضوعہ کی جو سب کو مسلم ہے یعنی یہ کہ ہر واقعہ کا ایک سبب بلکہ سبب تام ہوتا ہے۔ براتی دشواریوں کی جانب فلاسفروں کی توجہ (جن میں کانٹ بھی شامل ہے) منعطف کی تعلیل کو نظام کائنات کی جانب منسوب کیا جا سکتا ہے لیکن تعلیل کو نہ آنکھوں سے کسی نے دیکھا ہے اور نہ دیکھ سکتا ہے۔

یہی حال غایات کے ادراک کا ہے۔ ہم غایات کو بھی منسوب کرتے ہیں، دیکھ نہیں سکتے اسٹیشن پر ایک ٹرین کھڑی ہے اور ایک شخص کو ہم اُس کی جانب دوڑتا ہوا دیکھتے ہیں

ہم نے اس شخص کو ٹرین پکڑنے کے لئے دوڑتا تو ضرور دیکھا لیکن جو دیکھا وہ واقعات کا ایک سلسلہ تھا مقصد و غایت کو ہمارے قیاس نے داخل کیا۔

انسانی کردار کے متعلق مقصدوں (مطلبوں) کو قیاس کرنے کا خطرہ ہم آئے دن اپنے سر مول لیا کرتے ہیں۔ خود غرضی کا اتہام، کون نہیں جانتا اکثر و بیشتر غلط بھی ثابت ہوتا ہے۔ حیوانات کی جانب اغراض و مقاصد منسوب کرنے میں غلطی کا اور بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے اور اگر حیوانات کے دائرہ سے نکل کر کل کائنات پر یہ کلیہ توجیہ چسپاں کرنا شروع کر دیں تو ظاہر ہے اس میں غلطی کا اور بھی خطرہ ہے۔

پس جس طرح ہم اس امر کے قطعی اثبات و نفی سے معذور ہیں کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے ہم اس بات کے اثبات و نفی سے بھی عاجز ہیں کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی غایت ہے لیکن جس طرح کسی شے کی علت دریافت نہ ہونے سے اُس شے کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اُسی طرح کسی شے کی غائت سمجھ میں نہ آئے تو اُس کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

منطقی حیثیت سے یہ بالکل ممکن ہے کہ ہر واقعہ کی علت کے ساتھ اُس کی غایت یا اُس کے معنی بھی ہوتے ہیں۔

۵۲۔ علیٰ ہذا منطقاً یہ بھی ممکن ہے کہ کائنات کی وہ کیفیات جن کو تعلیل بلا تشریح چھوڑ دیتی ہے مثلاً فطرت کا قانونِ اعلیٰ، دنیا میں مادہ کی مقدار، تناسب، تقسیم اور حرکت کچھ معنی اور اس لئے کوئی غایت بھی رکھتے ہیں۔

غایات مقدار اشیا کی توجیہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ ولیم فاتح کی کمان اس قدر بڑی کیوں تھی، اُس سے زیادہ یا کم بڑی کیوں نہ تھی؟ اس سوال کا جواب میکانکی اصول پر نہیں ہو سکتا لیکن غایت سے توضیح ہو جاتی ہے وہ یہ کہ اُس کمان کا جو مخصوص سائز تھا وہ اس لئے تھا کہ دوسروں کے دست دراز اُس کو چلانے سے معذور رہیں اور

شاہ ولیم چلا سکے۔ علیٰ ہٰذا دنیا کی دیگر مقداروں کے بھی اسی طرح کچھ نہ کچھ معنی ہو سکتے ہیں۔

۵۳۔ یہ ملحوظ رہے کہ ہم یہاں منطقی امکانات سے بحث کر رہے ہیں ہمارا کہنا بس اس قدر ہے کہ اگرچہ ہم کل اشیا کی توضیح اُن کے اسباب سے کر سکتے ہیں تب بھی اُن کے غایات کے نقطۂ نظر سے اُن کی توضیح باقی رہ جاتی ہے لیکن اس کا منشا یہ نہیں ہے کہ ہم ہر شے کے سر کوئی غایت تھوپتے پھریں تا وقتیکہ اُس کے لیے ہمارے پاس کوئی معقول وجہ نہ ہو۔

ایسی وجہ ہم کو کب مل سکتی ہے؟ ظاہر ہے سب سے پہلے اس وقت جب اس شے کی کوئی قدر و قیمت ہو جس کا تعین کیا جا سکے۔ سمندر کی لہریں کنارے سے سر ٹکراتی اور واپس چلی جاتی ہیں۔ لہروں کے اس عمل میں کیا کوئی غایت پنہائی جا سکتی ہے۔ شاہ بلوط کے درخت یا منقاری (ریڑھ کی ہڈی والے حیوان) یا انسان کے نشو و نما یا غروب آفتاب کے اندر فی الجملہ قدر و قیمت کی جھلک نظر آتی ہے۔ اور ان مظاہر پر ٹھٹھک کر ہماری فکر یہ سوال کرنے مجبور ہو جاتی ہے کہ آیا ان سب کی کوئی غایت ہے۔ دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جس عمل کے متعلق ہمیں غایت کا خیال ہو اُس کے متعلق یہ شہادت بہم پہونچنا چاہیے کہ اس عمل سے جو نتیجہ بر آمد ہوتا ہے اس کے قیام و استقرار کی جانب بھی راجع ہے۔ اب اس بات کی شہادت کہیں سے نہیں ملتی کہ کوئی شے ایسی بھی ہے جو غروب آفتاب کے قیام و استقرار کی جانب مائل ہے۔ اجسام نامی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ فطرت کے عوامل اُن کی بقا و استقرار کی جانب مائل و راجع ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے غایت کے دعوے کے لیے صرف اتنی دلیل کافی نہیں ہو کہ جب تک ہم یہ نہ بتا سکیں کہ وہ ذرائع جن کے توسل سے کوئی شے معرض وجود میں لائی گئی بہت سے دوسرے امکانی ذرائع میں سے انتخاب کیے گئے تھے اور محض اٹکل پچو ذرائع اور اسباب کا جوڑ توڑ نہ تھا۔

کیا ہمارے پاس اس قسم کی شہادت کا کافی مواد ہے جس سے ہم ثابت کر سکیں کہ فطرت یا فطرت کی کوئی کیفیت کسی علت کا نتیجہ ہونے کے ساتھ غایت کا بھی نتیجہ ہے۔

۵۴۔ اب ایک نظر ذرا ارتقار خارجی کے مختلف زینوں پر ڈال لیجیے۔ سب سے پہلا زینہ غیر نامی سے نامی میں ارتقا کا ہے۔ دوسرا زینہ غیر نفسی سے نفسی میں اور زیم عقلی سے عقلی میں ارتقا کا ہے۔ ارتقار کے ہر زینہ پر اگر غور کیجیے تو کوئی نہ کوئی قدر رونما ہوتی ہو بلکہ اس نوع کو اب تک قائم و برقرار رکھنے کی ذمہ داری بھی معلوم ہوتی ہو لیکن کیا ہمیں کوئی شہادت ملتی ہو کہ اس کے لیے کیا ذرائع اختیار کیے گئے ہیں؟

دہریت خارجی ارتقار کی توجیہ ذیل قانون تعلیل کے تحت میں کرتی ہے جس کا مدار اس مفروضہ پر ہے (اگرچہ اس کا علانیہ اعتراف نہیں کیا جاتا) کہ تغیرات کائنات اجزا کی مسلسل حرکت کا نتیجہ ہیں۔ اگر وقت کافی ہو تو کوئی تغیر ایسا نہیں ہے جس کی تشکیل کائنات میں نہ ہو سکے اور کائنات عالم کے بنیادی عناصر کی کوئی ترتیب ایسی نہیں ہے جو واقع نہ ہو۔ چنانچہ کبھی نہ کبھی اجسام نامی کو پیدا ہونا ہی تھا۔ آیئے ذرا اس عام اور بظاہر قرین قیاس مفروضہ کا جائزہ تو لیں۔

ایک فرضی کائنات کی طرح ڈالیے۔ فرض کیجیے کہ وہ چار ذروں سے مرکب ہے اور یہ چاروں ذرے ایک مربع تام کے چاروں کونوں پر قائم ہیں اور فطرت نے ان کو کشش ثقل اور انتہائی لچک ارزانی فرمائی ہے۔ اس کائنات کی تاریخ ابد سے عدم تک بڑی آسانی سے صحیح صحیح قیاس کی جا سکتی ہے پہلے پہل یہ چاروں ذرے مربع کے وتروں پر ایک دوسرے کی جانب حرکت کریں گے۔ ایک ہی وقت میں ایک دوسرے سے ٹکرائیں گے، اور چونکہ فطرت نے کمال درجہ کی لچک ان کے اندر ودیعت کی ہے یہ چاروں ذرے ٹھیک ٹھیک اپنے مقام پر جہاں سے روانہ ہوئے تھے پہونچ جائیں گے۔ یہ دور و تسلسل بلا کسی تغیر کے ہمیشہ جاری رہے گا۔

اب ایک دوسری کائنات بنائیے۔ جو مذکورہ بالا کائنات کی طرح ہو مگر ایک فرق ہو وہ یہ کہ فرض کیجیے کہ اس کا ایک ذرہ مربع کے کونہ سے ذرا سا ہٹا ہوا ہے، کیا آپ اس کائنات کی تاریخ کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں؟ یہ ذرے بھی ایک دوسرے کی جانب حرکت کرتے ہیں مگر وہ ایک وقت میں ایک دوسرے سے مل کر نہیں ٹکرا سکتے اسی کے ساتھ ایک بات

اور ہے وہ یہ کہ ٹکر کھانے کے بعد اچٹ کر اُن میں سے کوئی بھی ٹھیک اپنے ابتدائی مقام پر واپس نہیں آتا۔ ان کے بعد کے متواتر سفروں کا نقشہ ابتدائی بے ڈھنگی ترتیب سے لے کر آئندہ وہ بے ترتیبی حاصل کرے گا جس کی کوئی حد نہیں۔ کوئی ذرہ کہیں جائے گا اور کوئی کہیں۔ ان ذروں کے متعلق ایک دعویٰ یقین کے ساتھ کیا جا سکتا ہے کہ وہ کبھی مربع تام نہیں بنا سکتے۔

اور چونکہ اول الذکر کائنات کے ذرے سوائے ایک شکل مربع کی شکل کے دوسری شکل اختیار نہیں کرتے ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو کائناتوں کے ذروں کی ترتیب کبھی بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوگی۔ چنانچہ بطور ایک کلیہ کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تناسب سے تناسب اور عدم تناسب سے عدم تناسب پیدا ہوتا ہے۔

چنانچہ یہ قیاس کرنا بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کے ذروں کو اگر ہم کافی وقت دے دیں کوئی شکل ایسی نہیں ہے جو محض بخت و اتفاق سے وہ بنا نہ سکیں۔ جب ہمارا ہماری فرضی سادہ اور حقیر دنیا میں نہ ہو سکا۔ جس پر ابھی ہم تجربہ کر رہے تھے تو اتنی بڑی اصلی کائنات میں کس طرح ممکن ہے کہ اس کی مکمل تاریخ گویا اس کے ذرات کی خاص خاص شکلیں اختیار کر لینے کا نام ہے جو لاانتہا دیگر ممکن شکلوں کو وقوع پذیر ہونے سے روک کر معرض وجود میں آئی ہے۔ یہ عام عقیدہ ہے کہ دنیا کا مواد اپنے میں ہر امکانی ترتیب لے کر ہر شکل میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ موجودہ شکل اُن میں سے ایک ہے۔ یہ اُن چند غلط فہمیوں میں سے ہے جس کے متعلق ہم احتیاط سے کام لیتے ہوئے صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ وہ حقیقت سے لاانتہا دور ہے۔ اس کے بعد ہم یہ دعویٰ پیش کر سکتے ہیں کہ وہ مفروضہ جس پر ارتقاء خارجی کے ماننے والے دہریین کا اعتقاد ہے بے بنیاد ہے۔ مادہ میں کوئی شکل خود بخود اختیار کرنے کی صلاحیت نہیں۔ جب کوئی شکل پیدا ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف شکلوں کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس سے کائنات

کی تعلیلی تاریخ مرتب ہوتی ہے۔ ہر نئی نوع یا نئی شکل ایسی معلوم ہوتی ہے گویا وہ بہت سی صورتوں اور نوعوں میں سے منتخب کی ہوئی ہے اور حالات شاہد ہیں کہ فطرت کے اندر غایت کارفرما ہے چنانچہ ارتقاء خارجی کسی خاص مقصد کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے

۵۵۔ پروفیسر ہنڈرسن نے اپنے مقالہ "موزونیتِ ماحول" میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے جو یہاں اجمالاً بیان کی جاتی ہے۔ مصنف کی دلچسپی کا مرکز اجسام نامیہ کا ارتقا ہے۔ اور ارتقا کا یہ پہلو یقیناً دلچسپ ہے لیکن شاید کوئی دوسرا عالم ایسا بھی ہو سکتا ہے جو اپنے اجزاء ترکیبی میں ہمارے عالم سے مختلف ہو مثلاً اس میں نائٹروجن زیادہ اور کاربن اور آکسیجن کم ہو۔ جس کی وجہ سے نہ صرف ایسے نامیوں کا پیدا ہونا ناممکن ہو جائے جو ہمارے علم میں ہیں بلکہ سرے سے کوئی نامیہ پیدا ہی نہ ہو سکے[1]۔ عالم کی جتنی ممکن شکلیں ہو سکتی ہیں اُن سب میں ہمارا عالم اجسام نامی کی پیداوار کے لئے سب سے زیادہ سازگار ہے، اسے فی الحقیقت اگر حیات پرور کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ چنانچہ ہمارے عالم کی تعمیر میں کوئی اصول غایت یا اسی قبیل کا کوئی اصول ضرور کارفرما ہے جسے کوئی تنقید اور نکتہ چینی نظر انداز نہیں کر سکتی۔

پروفیسر ہنڈرسن نے غایت کی اصطلاح استعمال کرنے سے گریز کیا ہے وہ اشیاء کے اس رجحان کی ماہیت کی بحث، جو غایات کی جانب معلوم ہوتی ہے، مابعد الطبیعیات پر چھوڑتا ہے، وہ یہ نہیں چاہتا کہ فطرت کا رجحان غائی میکانکی نظام میں مخل ہو۔ اس کے خیال میں غایت کا عمل شروع شروع میں ہوتا ہے یعنی قبل اس کے کہ مشین کے کل پرزے حرکت میں آئیں ہو (حشیۂ) حیات مردہ مادہ سے پیدا ہوئی یا نہیں اس کا فیصلہ ہنڈرسن

---

[1] اس مقام پر ہنڈرسن کے استدلال میں ایک خامی قابل توجہ ہے جس پر بند ۲۸ میں بحث کی گئی ہے۔ کائنات کے اجزاء ترکیبی کی مقداروں میں اختلاف ہو جانے سے نامیہ کی پیدائش اس وقت رک سکتی ہے جب اس اختلاف کے ساتھ قوانین فطرت جوں کے توں رہیں لیکن جب ہم کائنات کی کایا ہی پلٹ سکتے ہیں تو ان قوانین کو بھی کیوں نہ بدلا ہوا تصور کریں کہ جس کے ماتحت اجسام نامی پھول پھل سکیں۔

نہیں کرتا۔ لیکن اگر ایسا ہے تو اس میں شک نہیں کہ کائنات میں غایت کی کار فرمائی کی اس سے حیرت انگیز کوئی اور مثال نہیں ہو سکتی۔

اس استدلال سے کم از کم یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا میں فطرت کے علاوہ کوئی اور شے یعنی غایت بھی ہے جس کا حکم فطرت اپنی انواع انواع طرز آرائیوں میں بجا لاتی ہے۔

اس دلیل سے دہریت کی کمر ٹوٹ جاتی ہے اگرچہ غایت کا امکان اس کے وجود کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہمیں چاہئے کہ فلسفہ کی کسی اور نوع کا کھوج لگائیں، جو ہمارے فیصلہ کے لئے کافی وجوہ بہم پہونچا سکے۔

حصۂ دُوم

نظریاتِ علم

باب ۸

عقل پر عدم اعتماد تشکیک

۵۱۔ نظریہ کائنات کی ایک نوع یعنی دہریت کو دوسری نوع یعنی قدیم روحیت کے مقابلہ میں دیکھنے سے کچھ نہ کچھ یہ تو احساس آپ میں ضرور ہوا ہوگا کہ مابعد الطبیعیات کی راہ سے یقین تک پہونچنے میں دشواریاں ہیں۔

دہریت، بالعموم عقل انسانی پر پورے پورے اعتماد کا ترجمان بھی جاتی ہے۔ اس کا مقدمہ دراصل عقل بنام اعتقاد کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے لیکن دہریت کے دعوے کا ثبوت اب تک بہم نہیں پہونچا۔ یہ ثابت کرنا فی الحقیقت نہایت دشوار ہے کہ فلاں شیٔ کا، خواہ وہ کالانعس ہو یا کوئی مافوق الفطرت شے، کوئی وجود نہیں اور حیرت یہ ہے کہ دہریت اپنی منطق سے مجبور ہو کر مابعد الطبیعیات کے دائرہ میں آکر عقل انسانی پر شک کرنے لگتی ہے۔ اگر استدلال بھی معلول ہے تو پھر اس کی صحت کی کیا سند ہے۔

چنانچہ ہم کو اس مسئلہ پر ایک بار پھر غور کرنا چاہئے کہ انسان کی حیثیت سے ہم کیا جان سکتے ہیں اور کیا نہیں اور آیا عقل کے کامیاب استعمال کے لئے کچھ متعین یا غیر متعین حدود ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ فلسفہ کی تاریخ میں فلسفیانہ معاملوں کی تنقید کرنے والو

کا اکثر ذکر آتا ہے (کیونکہ ایک ذہین ناقد فلسفہ لازمی طور پر "فلسفی" بھی ہوتا ہے) چنانچہ ایک طرف متشککین کا گروہ ہے، جو عقل کی سلامت روی پر ہر قدم پر شک کرتا ہے۔ دوسری طرف لاادرین کا گروہ ہے جو ما بعد الطبعیات کے مخصوص میدان میں عقل پر اعتماد نہیں رکھتا ان کے علاوہ عقل پرستوں کے مخالفین کے کچھ اور گروہ ہیں جن کا کہنا ہو کہ ہم مابعد الطبعیاتی حقائق تک پہونچ سکتے ہیں مگر اس کا آلہ عقل اور منطقی استدلال نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ یہ گروہ عملیت اور وجدانیت کے حامی ہیں۔ ہم ان لوگوں کے بالخصوص آخر الذکر گروہوں کے نظریوں پر تبصرہ کریں گے۔ سب سے پہلے ہمیں چاہیے کہ اس اعتماد پر جو عقل کے متعلق ہم خود رکھتے ہیں ایک نظر ڈال لیں۔

۵۔ سادہ لوح عقلیت۔ انسان کو اپنی عقل پر بڑا بھروسہ ہوتا ہے۔ کم از کم بے اعتمادی نہیں ہوتی۔ تنفس کی طرح تعقل کا عمل بھی ایسا ہی ہے جسے ہم محسوس کئے بغیر انجام دیتے ہیں۔ اور اس لئے اُسے ٹھیک ٹھیک استعمال کرنے کی استعداد کا سوال کبھی ہمارے ذہن میں پیدا نہیں ہوتا۔ ہماری توجہ فکر کے بجائے موضوعِ فکر پر مبذول رہتی ہے ہمیں کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا کہ ہم ایک خاص اوزار یا آلہ استعمال کر رہے ہیں جو ممکن ہو دھوکا دے جائے یا بیکار ثابت ہو۔ یہ خود اعتمادی انسان کے اندر بالکل فطری ہوتی ہے وہ سوچتا ہے کہ جو وہ سمجھتا ہے وہ صحیح ہے، چنانچہ وہ ایک معقول نظریہ تک پہونچ سکتا ہے اس لحاظ سے کہنا چاہیے کہ ہم سب پیدائشی عقل پرست ہیں۔

جب سے انسان کا ایک عاقل ہستی میں شمار ہوا یعنی جب سے انسان میں انسانیت آئی اس کو اس امر کا شعور رہا کہ پوشیدہ اور بعید قوتوں کا علم دشوار ہے۔ کائنات اپنے اندر کچھ اسرار رکھتی ہے اور کچھ لوگ مخصوص طور پر ان پیچیدہ معموں کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ قدیم فلسفہ مذہب کے روپ میں چند ہوشیار مفکرین کی وساطت سے کم کچھ جماعتوں تک حکیمانہ انداز میں پہونچا، فلسفہ علم کی ایک مخصوص نوع ہے وہ ایک "دی"

ہے جسے صحیح تسلیم کرکے بغیر کسی عقل آرائی اور تنقیدی جائزہ کے قبول کر لینا چاہیے۔ کسی نے عقل سے کام لیا تو اتنا کہ اس کو سرسری طور پر سمجھ لیا کہ وہ کیا ہے۔ فلسفہ کو اس طرح قبول و تسلیم کرنے سے ایک فائدہ یہ ضرور ہوا کہ نسلیں کی نسلیں اور قوموں کی قومیں ایک اعتقاد پر متحد اور ایک ہی خیال کی پیرو ہو گئیں۔

لیکن ایک مستعد دماغی توانائی، کسی پیشہ ور پروہت کا اجارہ نہیں ہو سکتی تھی یہ مسلم ہے کہ ذہانت میں ہر انسان ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ تاہم جیسا کہ ہابس نے کہا ہے اور خوب کہا ہے کہ انسانی مساوات خیال کی ایک علامت ہے وہ یہ کہ "ہر شخص اپنے حصے پر قانع ہے" ہر جاندار سماج جس کے اندر سائنس کی چنگاری داخل ہو چکی ہے اپنے اپنے آزاد مفکرین پیدا کرتی ہے جو اپنا اپنا نظریہ کائنات سوچ کر وضع کرتے ہیں اور جو رسمی و قدیم نظریہ کائنات کے کبھی موافق اور کبھی مخالف ہوتا ہے جب ایسا ہوتا ہے تو پھر کوئی ایسی سند نہیں رہتی جسے سب تسلیم کرتے ہوں اور نہ ایسا فلسفیانہ عقیدہ باقی رہتا ہے جس پر سب متحد ہوں چنانچہ ہم کو ہر مقبول مسلک فکر کے ساتھ ایسے فلسفے ملتے ہیں جو کسی ممتاز مفکر کا نتیجہ فکر ہوتے ہیں، جو اُس کے نام سے موسوم ہوتے ہیں اور اپنے گرد و پیش چند ایسے ہم خیال جمع کر لیتے ہیں جن کو وہ نظریہ مسلم ہوتا ہے۔

ان قدیم فلسفیوں کے متعلق ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ وہ اکا دکا چند آزاد منش، عزلت پسند مفکرین کا نتیجۂ فکر ہے، جو رائج الوقت مذہبی خیالات کے مخالف تھے، غالباً ان میں سے اکثر اُن جماعتوں سے متعلق تھے جنھیں چند طباع اور تیز فہم احباب نے مل کر باہمی گفتگو اور مباحثہ کے لئے قائم کیا تھا۔ اُن کا مقصد یہ نہ تھا کہ رواج و روایات سے اختلاف کریں بلکہ یہ کہ اس میں جو شاعرانہ انداز اور رمز و کنایہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے اُس کے لفظی معنی کی تہہ کو پہونچیں۔ یونان کے قدیم فلسفی اس قسم کے گروہوں یا "اسکولوں" کے ممبر اکثر ہوا کرتے تھے۔ یہ لوگ سماج کے نہایت مستعد اور ممتاز دماغ ہوتے تھے۔

اور اس دور کے بڑے بڑے علمی اور سیاسی مشاغل میں حصہ لیا کرتے تھے۔ ان میں سب سے زیادہ دلچسپ ہستی فیثاغورث کی تھی جو چھٹی صدی ق م کا ماہر ریاضی فلسفی اور ایک ایسی جماعت کا بانی تھا جس کا منشا سماج کے اخلاق کی تہذیب تھی۔ اس کو محض بخت و اتفاق نہیں کہا جا سکتا کہ اس دور میں جس میں سب سے پہلی جمہوریتیں پیدا ہوئیں، اور جن کا قیام اجماعی فیصلہ پر اعتماد کی سب سے بڑی دلیل تھی، اسی دور کی مغربی دنیا میں لادینی فلسفیوں نے بھی جنم لیا۔

چنانچہ دہریت آزاد خیالی کے انہی پرانے آثار میں سے ہے اور فکر انسانی کی پوری تاریخ میں لامذہب فلسفہ کی سب سے بڑی نوع اور عقل انسانی پر غیر معمولی طور پر محکم اعتقاد کی یادگار رہے۔ لفظ "عقل پرست" ایک زمانہ میں انگریزی زبان میں "آزاد خیال" کا مرادف تھا، یعنی جس نے مافوق الفطرت پر عقیدہ ترک کر دیا ہو۔ ٹامس پین کی مشہور کتاب "دورِ عقلی" دراصل فرانس کی روشن خیالی کی امریکن آواز بازگشت ہے جس کے بیٹ سے انقلاب پیدا ہوا اور جس کے عقل کے سر پر تاج رکھ کر اسے دیوی کا مرتبہ دیا غالباً بعد کے دوروں میں سے کسی دور میں عقل کی ہمہ گیری اور قوت اکتشاف پر اعتماد کا مظاہرہ اس شد و مد سے نہیں کیا گیا جیسا کہ اس دور میں۔

پس اگر دہریت کی منطق ہم کو اس نتیجہ تک پہونچاتی ہے کہ عقل، فلسفیانہ حقائق کے دریافت کے لئے ایک ناقص آلہ ہے تو یہ اس عہد کے رجحان پر جس میں دہریت نے پرورش پائی تھی ایک کاری ضرب ہے۔ بہر طور دہریت کے علاوہ اور بہت سے وجوہ ہیں جو اسی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں یعنی عقل پر عدم اعتماد۔ چنانچہ انہی وجوہ سے بعض وجوہ کی بنیاد پر فلسفہ کے آغاز ہی سے بعض سمجھدار تشکیک کی طرف مائل ہو گئے۔

۵۸۔ علم سے بیزاری سوفسطائیت۔ مذکورہ بالا وجوہ میں سے ہی ایک وجہ فلسفیانہ اختلاف ہے۔ اگر آزاد خیالی کے نتائج روایات سے مختلف ہیں تو وہ ہر سو برس وہ ایک

دوسرے سے بھی مختلف ہو جائیں گے اور فلسفہ کے مختلف اسلوبوں کا ایک سلسلہ رونما ہو جائے گا۔ ہر فلسفی بزعم خود ایک نئے فلسفہ کا انکشاف کرتا ہے اور کائنات کے نظریوں کی طویل فہرست میں اپنی رائے کا بھی اضافہ کرتا ہے۔ اس نقطۂ خیال سے تاریخ فلسفہ پر نظر ڈالئے تو وہ ایک بلند حوصلہ ناکامیوں کا ایک نگار خانہ نظر آئے گا۔ یہ جدا جدا فلسفے مستقل حقیقت کے روز بہ روز بڑھنے والے جسم میں گھل مل کر شامل نہیں ہوتے جیسا کہ سائنس کے نتائج کا حال ہے۔ چنانچہ شبہ یہ ہوتا ہے کہ شاید فلسفیانہ مساعی، سائنسی مساعی کے مقابلہ میں فطرت کے خلاف اور فہم انسانی کے فطری حدود کے باہر ہیں۔

کمزور اور پست ہمت دماغوں نے ایام سلف سے ایسے موقعوں پر پسپائی کا مشورہ دیا ہے اور آسمانی وحی کا سہارا تلاش کیا ہے جو اُن کے خیال میں اتحاد و امن کا تنہا ضامن ہے۔ اور یا پھر عقائد و تصورات کی تحقیق کی کوشش کو ترک ہی دیا ہے اور سطحی زندگی بسر کر کے دماغی اور اخلاقی آرام حاصل کرنے کی راہ اختیار کی ہے۔ ایسے لوگ "علم بیزار" یا عقل سے باغی کہلاتے ہیں جن کا ذکر سقراط نے اپنے مشہور مکالمہ "فیڈو" میں کیا ہے۔ سقراط اس بیماری کے ذاتی تجربہ کی بنا پر اپنے احباب کو متنبہ کرتا ہے کہ ان کو بدمزاج ہو کر، قوت فکر کو گالیاں دینا شروع نہ کر دینا چاہئے جب کہ مورد الزام فکر نہیں بلکہ "مفکر" ہوتا ہے یعنی خود ہماری حماقت۔ سقراط کے پیش نظر اس زمانے کے سوفسطائی تھے جو اس زمانے میں خطابت اور فن مباحثہ سکھانے کے پیشہ ور استاد تھے۔ ان میں سے بعض نے یہ فرض کر کے کہ حقیقت فہم انسانی کی دسترس سے باہر ہے اپنے شاگردوں کو یہ مشورہ دینا شروع کیا کہ پبلک زندگی میں کامیابی کا راز یہ ہے کہ وہ ہر ممکن مسئلہ کے ہر پہلو پر بحث کرنے کی قابلیت اپنے اندر پیدا کریں۔ یہ فرقہ ابھی ناپید نہیں ہوا ہے۔

۵۹۔ تشکیک: اِن کے علاوہ ایک اور گروہ جو اپنی ذہنی توانائی و چستی کے لحاظ سے ممتاز ہے عقل کو مشکلات میں پھنسا دیکھ کر اس کے متعلق عقل آرائیاں شروع کر دیتا ہے

اور پھر عقل ہی کو اپنے مرض کی تشخیص کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ انجام یہ کہ اُسے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ناقابل ہے جس طرح میکانیات میں یہ ثابت ہے کہ دائمی حرکت ممکن نہیں یا ریاضی میں یہ کہ دائرہ کا مربع نہیں بنایا جا سکتا۔ چنانچہ یہ گروہ اصطلاحی مفہوم میں متشکک کہلاتا ہے۔ جیسے یونان کے گارجیاس، ایلس کا پرہو، یا ڈیوڈ ہیوم۔

یونانی متشککین کے سامنے فلسفیانہ نتائج کے باہمی تناقض کی مثالیں موجود تھیں اُن کے سابقین متفقہ طور پر یہ ثابت کر چکے تھے کہ حواس غلط بیانیاں کرتے ہیں اور انسان کو عقل اس لئے دی گئی ہے کہ اُن غلط بیانیوں کی اصلاح کرے لیکن سوال کہ ہمیں حواس سے کیا معلوم ہوتا ہے اور عقل کیا بتاتی ہے مختلف جوابات ہیں۔ ایلیاٹی (ELEATIC) اسکول کا دعویٰ ہے کہ حواس سے ہم کو ہر شے متغیر اور گذرتی ہوئی نظر آتی ہے جب کہ عقل کی تحقیق یہ ہے کہ حقیقت مستقل اور ناقابل تغیر ہے۔ دوسرا اسکول جس کا سرگروہ ہراقلیطس ہے یہ تعلیم دیتا ہے کہ حواس سے اشیا قائم اور غیر متحرک معلوم ہوتی ہیں لیکن عقل کی باریک نظر سے یہ امر پوشیدہ نہیں رہتا کہ ہر شے سیال ہے۔ ایسی حالت میں متشککین کا کہنا ہے کہ کس کا اعتبار کیا جائے۔ حواس کا یا عقل کا؟ ساری دشواری یہ ہے کہ ہمارے خیالات کا جامہ، ہمارے تجربہ کے جسم پر اس قدر ڈھیلا ڈھالا ہے کہ مختلف فیصلوں کا مساوی امکان ہے۔ ایلیاٹی زینو نے اپنے مستبعدات کے ذریعہ جو شہرت حاصل کی ہے وہ فلسفہ کا ہر مبتدی جانتا ہے (مثلاً اقلیز اور کچھوا کا قصہ، چلنا وغیرہ[1]) جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اعداد، سکون اور حرکت کے متعلق

---

[1] اگر کچھوا اقلیز کے آگے ہے تو اقلیز اس کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ کیونکہ جب اس جگہ پہونچے گا جہاں کچھوا تھا تو کچھوا آگے بڑھ جائے گا جب اقلیز جہاں وہ ہو پہونچے گا تو کچھوا اور آگے بڑھ جائے و علیٰ ہذا چنانچہ یہ سلسلہ لا انتہا ہی رہے گا۔ دوسرا تیر کا لطیفہ وہ یہ ہے کہ تیر یا تو وہاں متحرک ہوگا جہاں وہ ہے یا جہاں وہ نہیں ہے لیکن کسی شے کے کسی جگہ ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اس میں حرکت نہیں ہے۔ چنانچہ بہ حالت اول تیر کو متحرک نہیں کہا جا سکتا اور جہاں وہ سرے سے ہے ہی نہیں وہاں متحرک ہونا کیسا۔ اسی طرح زینو کے آٹھ مستبعدات ہیں جن میں سے بعض تو الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں۔ تاہم ان کا حل اس قدر آسان نہیں۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے تیرھویں اشاعت میں زینو ایلیاٹی پر ایک آرٹیکل ہے جس میں زینو کے اقوال کا خلاصہ ملے گا۔

ہمارے تصورات ہم کو تناقضات میں پھنسائے بغیر باز نہیں رہ سکتے گا جس اور پرہو نے تمام مساعی عقل کے اندر رائج منطق سے کام لیا اور اس نتیجہ کو پہونچے کہ کسی عقیدہ کو مستقل اختیار کر لینا حکمت و دانائی کے خلاف ہے۔ ہم کو چاہئے کہ ہر عقیدہ کے متعلق اپنا فیصلہ محفوظ اور اپنا ذہن پرسکون اور آزاد رکھیں۔ نہ صرف تعصب سے آزاد بلکہ اُن تمام پابندیوں سے آزاد جو کسی عقیدہ پر ایمان لانے یا اُس کے حق میں قطعی فیصلہ کرنے کی حالت میں لاحق ہوتی ہیں۔

اس اصول پر عمل کرنے سے، ایک اعلیٰ پیمانہ کا توازن ذہنی، حالات گرد و پیش سے بیگانگی اور عملی بے سودی حاصل ہوتی ہے لیکن اگر کوئی متشکک اپنی تشکیک میں اعتدال بھی قائم رکھ سکے (جیسا پرہو کی نصیحت ہے) تو اس اصول پر عمل کرنے سے اخلاق میں شائستگی اور سیرت میں ایک لچکدار دنیا داری پیدا ہو جاتی ہے جس کی مدد سے انسان سماج میں (جس کی محنت کے کام دوسرے انجام دیتے ہیں) متانت کے ساتھ لیکن اخلاق اور خوش مزاجی کو ملحوظ رکھتے ہوئے زندگی بسر کر سکتا ہے۔ ایسی مثالیں اُن دنیا داروں میں ملتی ہیں جن کا فلسفہ تجھر فلسفہ پر مشتمل ہے اور جن میں ایک نہایت دلکش ذہنی آزادی اور عالمانہ شان پیدا ہو جاتی ہے اُن پر مانٹین کا یہ قول صادق آتا ہے

"ایک با اصول سر کے لئے لاعلمی اور عدم تجسس کس قدر آرام دہ اور پرسکون تکیہ ہے۔"

۶۰۔ جہاں تک تشکیک ذہنی تنقید کا نتیجہ ہے ظاہر ہے وہ فلسفہ کے لئے نہایت مفید ہے۔ نفس کے کارخانہ کو سخت سے سخت معائنہ کے لئے تیار رہنا چاہئے بالخصوص جب یہ معائنہ خود عقل کر رہی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ متشکک ایک سست خیال شخص ہو لیکن وہ نہایت مستعد مفکر بھی ہو سکتا ہے اور وہ شک و شبہ کی نظر سے ہر شے کو اس لئے دیکھتا ہے کہ وہ اپنی حیات کی بنیاد یقین سے کم درجہ کی شے پر رکھنے کے لئے تیار نہیں ہے۔

فلسفہ متشکک کے خلوص پر اعتماد کر کے، خیر آمدید کہتا ہے اور اس کو فلسفیوں کے زمرہ

میں شمار کر کے اس کی مدد سے قوائے عقلیہ کا صحیح صحیح جائزہ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ فلسفہ کی ساری ترقی بیچ پوچھئے تو شک و شبہ ہی کے صحیح مصرف سے ہے۔ سقراط اپنی فکر کے حزم و احتیاط میں تیز فہم سے تیز فہم سوفسطائی سے کم نہ تھا۔ وہ اپنے جہل سے واقف تھا۔ چنانچہ وہ ڈیلفی کی غیبی آواز سے یہ سن کر اچنبھے میں رہ گیا کہ "ایتھنز میں کوئی دوسرا شخص اُس سے زیادہ عقلمند نہیں" اس معمہ کا حل بالآخر اُس نے یہ سوچا کہ میرا خیال کہ میں کچھ نہیں جانتا بجائے خود ایک اہم علم ہے، کیونکہ یہی علم انسان کو اُس جہل مرکب سے نمایاں طور پر ممتاز کرتا ہے جسے اپنی نااہلی کا کبھی احساس ہی نہیں ہوتا اور صحیح علم حاصل کرنے کے لئے قوی محرک ثابت ہوتا ہے۔ عصر جدید کے آغاز میں کوزا کے نکولس نے اسی موضوع پر ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے "تعلیم یافتہ جہالت" (۱۴۴۰ء) اور ڈیکارٹ نے (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) تو اپنے قضیہ کی تلاش و تحقیق میں جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو، تشکیک کو اس کی آخری حد تک پہونچا دیا ہے۔ "مراقبات" میں وہ اپنے نتائج فکر کو یوں ظاہر کرتا ہے:

"تمام چیزیں، جو میں دیکھتا ہوں دھوکا ہیں علیٰ ہذا میرا حافظہ جن باتوں کو پیش کرتا ہے ان کا بھی کبھی وجود نہ تھا۔ خارجی دنیا کے ادراک سے ہم قاصر ہیں۔ ہر جسم مع اپنی شکل رقبہ، حرکت اور مقام کے ذہن ہی کی ایک اختراع ہے جس کا کوئی وجود نہیں۔ پس سوال یہ ہے کہ ہم کس کو حقیقت سمجھیں۔ شاید حقیقت صرف یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی نہیں لیکن دوسرے اجسام پر شک کرنے کے ساتھ اگر میں اپنے وجود پر بھی شک کرتا ہوں تو کیا اس سے یہ نتیجہ مترشح نہیں ہوتا کہ خود میرا بھی کوئی وجود نہیں لیکن ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ میں ہی تو ہوں جو شک کر رہا ہوں۔ لیکن ذرا ٹھہریئے کہیں یہ ساری جعل سازی کسی قوی اور مکار خبیث روح کی تو نہیں جو خوبصورتی کے ساتھ ایک غیر محسوس انداز سے مجھے دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے۔ لیکن ایک بات ہے: اگر میں دھوکے

میں ہوں جب بھی تو میں رہتا ہوں۔ جب تک مجھے اس امر کا وقوف رہے گا کہ میں ایک باشعور ہستی ہوں مجھے اپنے وجود کے متعلق کوئی دھوکا نہیں ہو سکتا۔ الحاصل یہ قضیہ کہ "میں ہوں" لازمی طور پر صحیح ہے، چاہے جتنی بار اُس کی تکرار کی جائے۔"

بڑے سے بڑا متشکک اپنے شک کرنے پر شک نہیں کر سکتا اور شک کرنا، سوچنا عمل کرنا ہے اور اس لئے "ہونا" ہے۔ "میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں۔"

الغرض ہر شے پر شک کرتے کرتے ہم ایسی چیز سے دوچار ہو جاتے ہیں جس پر ہم شک نہیں کر سکتے۔ کلی تشکیک ناممکن ہے۔ تنقید عقل سے یہ پتہ چل جاتا ہے کہ وہ کون میدان ہے جہاں عقل کامیاب ہے، چنانچہ یہ میدان اُن میدانوں سے جدا کیا جا سکتا ہے جن میں وہ ٹھیک کام نہیں کرتی یا ناکام رہتی ہے۔

۹۱۔ سائنسی عقلیت۔ جدید سائنس کے کارناموں کے غلغلوں میں، ڈیکارٹ جیسے بلند پایہ مفکر کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اپنے علم قطعی کے مفہوم کو "میں ہوں" جیسے سادہ قضیہ میں محدود کرتا۔ فہم انسانی ریاضی اور میکانیات کی عملی ریاضی میں بھی کامیاب تھی علاوہ بریں حواس کی رپورٹ کے متعلق قدیم زمانہ کی تشکیک نے جو بے اعتباری پیدا کر دی تھی وہ اب کم ہو رہی تھی، اس لئے کہ صورت حال یہ ہے کہ حواس صحیح معنی میں ہمیں "دھوکا" نہیں دیتے، وہ خود کچھ دعویٰ نہیں کرتے۔ اگر ہم اپنے دیکھنے اور سننے سے غلط نتیجہ نکالتے ہیں، مثلاً ریگ کی چمک کو جھیل سمجھ بیٹھتے ہیں تو قصور ہمارا ہے نہ کہ حواس کا۔ احساسات انسانی تجربہ کا خام مال ہے۔ اور اس خام مال کے وجود سے مثلاً کسی رنگ، کسی لمس، کسی آواز، یا کسی ذائقہ کے وجود سے انکار کرنا ایسا ہے جیسا اپنے وجود سے انکار کرنا۔ عقل کا کام یہ ہے کہ اس مواد کو معقول طریقہ پر ترتیب دے اور قواعد منضبط کرے کہ کس طرح غلط نتائج سے بچ کر ہم صحیح نتائج تک پہونچ سکتے ہیں۔ اگر میری نظر پانی کے اندر پتوار دیکھ کر یہ حکم لگائے کہ وہ ٹیڑھا ہے، یا ٹیڑھے میڑھے ٹوٹے ہوئے پتوار

کی طرح کام دے گا تو مجھے چاہئے کہ میں اپنے التباس حواس کی اصلاح کر دوں اور قانون انعطاف کو تحقیق کرکے اس مظہر کی توجیہ کر سکوں۔

الحاصل نشاۃ جدیدہ ایک ایسے دور سے گزر رہی ہے کہ جس میں کم از کم علم کی دنیا کے کچھ حصہ میں عقل اطمینان اور سلامتی کی سانس لے سکتی ہے اور یہ سوچ سکتی ہے کہ وہ طریق کار جو ریاضی اور سائنس میں کامیاب ثابت ہو رہا ہے وہ فلسفہ کی زمین میں بھی منتقل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ڈیکارٹ، اسپنوزا، لائبنز، انگریز فلاسفر ہابس کے دوش بدوش زمانۂ حال کے چوٹی کے عقل پرست فلاسفر ہیں، جو جدید سائنس کے ریاضی رُخ سے متاثر ہو کر وہی درجۂ یقین مابعد الطبیعیات میں بھی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ جان لاک سائنس کے حسی تجربوں سے زیادہ متاثر تھا، چنانچہ اس نے دوسرا عقلی نظام یعنی تجربیت بنا کر کھڑا کر دیا۔ اس کا خیال تھا کہ اس ذریعہ سے بھی ہم مابعد الطبیعیاتی یقین تک پہونچ سکتے ہیں۔ عقل انسانی پر اعتماد کے اس جوش نے فلسفہ جدید کے نہایت شاندار اور تعمیر کے لحاظ سے نہایت مکمل نظام بنا کر کھڑے کر دئے ہیں۔

۹۲۔ لاادریت۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سب نظام ناکامیاب ثابت ہوئے لیکن ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ سوچنے والے دماغوں میں انھوں نے یہ سوال ضرور پیدا کر دیا، (جس کو روز بروز ترقی ہے) کہ سائنس کا طریق کار مابعد الطبیعیات میں کہاں تک چل سکتا ہے۔ ان نظاموں میں ایک مخصوص قسم کی تشکیک کی داغ بیل ڈالی جس کو ہم آج کل لاادریت کہتے ہیں اور جس کا منشا یہ ہے کہ عقل جو تجربہ کے میدان میں مرد ہے، تجربہ کے باہر بالکل بے دست و پا ہے۔ سائنس کے فتوحات مابعد الطبیعیات کے میدان میں نتیجہ خیز نہیں ہو سکتے۔

سائنس کا کام بس یہ ہے کہ ہمارے تجربات کے درمیان جو علائق ہیں ان کی تشریح کرے اور یہ سمجھا دے کہ اس اضافی علم کے علاوہ نہ کچھ اور علم ہو سکتا ہے اور نہ ضروری

ہی ہے۔ مثلاً ہم یہ نہیں جان سکتے کہ زمین اپنے مکان میں مطلقاً متحرک ہے اور اگر ایسا ہے تو اس کی حرکت کی رفتار کیا ہے؟ لیکن ہم اس کے سکون و حرکت کو آفتاب اور دیگر اجرام فلکی کی نسبت سے جس قدر بھی متعین کر سکتے ہیں وہ کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہم یقین کے ساتھ کہہ بھی نہیں سکتے کہ آیا، "حرکت مطلق" کا کچھ مفہوم بھی ہے۔ بس عافیت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ علم علت العلل، ازل، ابد، ماہیت اشیاء کی بحث میں نہ پڑے ہو سکتا ہے کہ کوئی حقیقت مطلق ہو لیکن ہمیں نہ اس کا اس وقت علم ہے اور نہ آئندہ ہونے کی امید ہے۔ ہربرٹ اسپنسر اور ٹامس ہنری ہکسلے کا یہی مسلک ہے اور اسی لئے انھوں نے "لاادریت" کا لفظ وضع کیا ہے۔ فرانس کے مشہور بانی "معروضیت" آگسٹ کامٹ کا بھی یہی نظریہ تھا جیسا کہ اس نے اپنے معروضی فلسفہ کی بحث میں ظاہر کیا ہے (۱۸۳۰ء۔ ۱۸۴۲ء) اور ان مفکرین سے پہلے ایمینوئل کانٹ کا بھی یہی خیال تھا۔

ہم نے اس سے قبل کانٹ کے اس نظریہ کی جانب کہیں اشارہ کیا ہے کہ عقل وجود باری کے ثبوت تک پہونچنے سے قاصر ہے۔ مابعد الطبیعیات کا کوئی نظام سائنس کی بنیاد پر نہیں کھڑا کیا جا سکتا۔ نہ ہم کو ماہیت اشیا کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہم خود کیا ہیں۔ تجربی نفسیات کی تدوین ہو سکتی ہے نہ عقلی نفسیات کی یعنی کوئی ایسا نظام نفسیات جو روح کے متعلق چند اصول موضوعہ سے شروع ہو کر (مثلاً یہ کہ وہ بسیط ہے) اس کے بقاء دائمی کے متعلق قیاسی نتائج اخذ کر سکے۔ (جیسا کہ افلاطون کا استدلال تھا کہ بسیط شے تحلیل و فنا سے مبرا ہے)

کانٹ کی معرکۃ الآرا تصنیف "تنقید عقل محض" کے یہ سلبی نتائج ہیں، جو علم کے ان ایجابی اصول سے مستنبط ہوتے ہیں جو کانٹ نے مدون کئے تھے۔ ان ایجابی نتائج سے ظاہر و ثابت ہے کہ ریاضی نیز طبیعیات کے نظری شعبوں میں ہم یقین کے درجہ تک پہونچ سکتے ہیں۔ چنانچہ فطری سائنسوں کے بنیادی اصول پختہ ہیں۔ جامٹری کی شکلیں عالمگیر اور

قطعی نہیں۔ مکان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہو سکتا جس پر وہ اصول منطبق نہ ہوں (کانٹ کی تحقیقات کا پس منظر اقلیدس کا جامیٹری اور نیوٹن کا تصورِ مکان ہے) علیٰ ہذا سائنس کا اصول اول کہ ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے، کلی اور لازمی ہے۔ اگرچہ ہیوم کو اس کے قطعی ہونے میں شک ہے۔ جب آپ ان نتائج تک تجربہ کی وساطت سے پہونچتے ہیں جیسا کہ برطانوی تجربی فلسفیوں (مثلاً لاک، برکلے اور ہیوم) کا مسلک تھا تو قطعاً ان نتائج و اصول کا درجہ اصول موضوعہ کا نہیں ہو سکتا (جیسا ڈیکارٹ نے کہا ہے) اور یہ بتانا مشکل ہے کہ ایسے اصول میں اور ان تعمیم میں جن کی حقیقت کا گمان غالب ہو یا دیگر حیاتی عادات جاریہ میں جن میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں کس قدر فرق ہے تجربہ کے امکان میں یہ امر نہیں ہے کہ وہ ہمیں بتا سکے کہ وہ اشیا کون ہیں جن کا ہر جگہ اور ہر وقت حقائق میں شمار ہے۔ چنانچہ تجرباتی نظریوں کی ترقی سائنس کی بنیادیں ہلا رہی تھی کہ برکلے نے صفاری احصار (INFINITESIMAL CALCULUS) پر اعتراضات کی بوچھار شروع کر دی۔ کانٹ نے جو خود بھی سائنس داں تھا اور سائنس کا بڑا معتقد تھا یہ محسوس کیا کہ یہ خطرہ بدیہیات یا اصول موضوعہ کو رجوع کرنے سے ٹل نہیں سکتا، جیسا کہ یورپ کی متداول عقلیت کا دستور رہا ہے۔ کانٹ کی جدتِ فکر یہ ہے کہ اس نے علم کی دو قسمیں قرار دیں یعنی ایک وہ علم جو ہمیں تجربہ سے حاصل ہوتا ہے دوسرا وہ علم جس سے تجربہ حاصل ہوتا ہے یا کانٹ کے لفظوں میں "جس کے ذریعہ ہمارے لئے تجربہ کا ہونا ممکن ہوتا ہے۔"

ہمارے تصورات مثلاً درخت، دریا، انسان، تجربہ کی پیداوار ہیں لیکن مکان، زمان اور تعلیل کی نوعیت مختلف ہے۔ آنکھ سے ہم مکان میں اشیا دیکھتے ہیں لیکن آنکھ مکان کو دیکھنے سے عاجز ہے۔ لیکن اگرچہ ہم مکان کو دیکھ نہیں سکتے مگر اس کا وجود ضرور ہونا چاہئے تاکہ اشیا نظر آسکیں۔ علیٰ ہذا تعلیل اس کو بھی ہم آنکھوں سے دیکھ نہیں سکتے

مگر حوادث کا سلسلہ سمجھنے کے لئے اس کا وجود بھی ضروری ہے چنانچہ اس نوعیت کے تصورات کے متعلق کانٹ کا کہنا ہے کہ وہ: (۱) تجربہ سے حاصل نہیں ہوتے (۲) بلکہ تجربہ ان کی مدد سے حاصل ہوتا ہے (یعنی وہ ایسے کلیات ہیں جن کے سانچوں میں تجربہ کا مواد ڈھلتا چلا جاتا ہے)
(۳) ایسے تصورات کا ماخذ ذہنِ خالص ہے۔

آخر الذکر قضیہ سے تجربہ میں ایک نفسی جزو داخل ہو جاتا ہے جس پر ہم (بند ۱۵۴) میں تفصیلی بحث کریں گے چونکہ یہ بجائے خود ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ ہے اور کانٹ کے بقیہ تمام نظام خیال سے جدا اور ایک مستقل نظریہ ہے۔ سردست بحث یہ ہے کہ آیا شق اول اور شق دوم صحیح ہیں یا غلط۔ آیا ہم کانٹ کے ہم خیال ہیں کہ مکان اور جامیٹری جو مکان کے تصور پر قائم ہے اور تعلیل کے کلیات تجربۃً ہر جگہ صحیح ثابت ہوں گے۔ اس لئے کہ تجربہ کا امکان انہی قوانین کے ماتحت ہے علیٰ ہذا تجربہ کے باہر ان کا استعمال ناجائز اور صریح خود فریبی کا باعث ہوگا۔

علم انسانی کے متعلق ہکسلے نے اپنا خیال حسب ذیل الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

"جب میں سن شعور کو پہونچا اور میں نے اپنے دل میں سوال کیا کہ میں کیا ہوں، دہریہ ہوں، خدا پرست ہوں یا ہمہ اوست کا قائل ہوں، مادیت کا حامی ہوں یا تصوریت کا، عیسائی ہوں یا آزاد خیال، جتنا میں غور و خوض کرتا گیا میرے لئے ان سوالات کا جواب مشکل ہوتا گیا۔ مجھ میں اور ان سب جماعتوں کے نیک آدمیوں میں ایک فرق تھا وہ یہ ہے کہ وہ سب جس بات پر متفق تھے مجھے اس سے اختلاف تھا اور وہ یہ کہ ان سب کو "یہ حق الیقین" تھا کہ انھوں نے مسئلہ وجود حل کر لیا، لیکن مجھے اپنی معذوری کا احساس تھا بلکہ میرے خیال میں یہ مسئلہ ناقابل حل تھا۔ اسی زمانہ میں خوش قسمتی سے میں "مابعد الطبیعیاتی سوسائٹی" کا ممبر ہو گیا۔ اس سوسائٹی میں ہر خیال و مسلک کی نمائندگی تھی۔ میرے سب ساتھی کسی نہ کسی نظریہ کے زبردست حامی تھے۔ میرا حال یہ تھا کہ کسی

راسخ عقیدہ کا چھچھڑا بھی نہ تھا جس سے میں اپنی عریانیٔ فکر کو چھپا سکتا۔ چنانچہ مجھے ایسی ہی بے چینی ہوئی جیسی اُس نادیدنی لومڑی کو ہوئی ہوگی جب وہ پنجرے میں اپنی دم چھوڑ کر اپنے ساتھیوں سے ملی ہوگی۔ چنانچہ میں نے سوچتے سوچتے اپنے لئے بھی ایک لقب ایجاد کیا جو نہایت حسب حال تھا یعنی "لاآدری"۔

لاآدری کا یہ دعویٰ کہ فطرت اور تجربہ کے ماورا حقیقت و شے کے متعلق کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ تسلیم کر لینا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے۔ بعض لاآدری مثلاً اسپنسر اپنے دعوے کے اس ضمنی نتیجہ کو تسلیم بھی کرتے ہیں اس لحاظ سے اُن کو یکا دہریہ نہیں کہا جا سکتا۔ وہ بس عملاً دہریے ہوتے ہیں یعنی صرف اس لحاظ سے کہ چونکہ ماورا فطرت کا ہمیں کچھ علم نہیں اس لئے ہمیں اُس سے کیا عملی و کیا نفسی کوئی سروکار نہیں ہیں۔ اپنی زندگی اس طرح گزار دینا چاہئے کہ گویا مافوق الفطرت کا کوئی وجود نہیں۔ اسی کے ساتھ "ناقابل علم حقیقت" کی جانب اگر ہم احترام و تعظیم کا جذبہ اپنے دل میں رکھیں تو اس سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ اس لحاظ سے ایک لاآدری اچھا خاصا مذہبی آدمی بھی ہو سکتا ہے۔

۴۲۔ لاآدریت ایک بین بین کا مسلک ہے۔ اس لئے وہ فی الجملہ غیر مستحکم اور بہت سے تناقضوں کا متحمل ہے جو اس کی کمزوری پر دلالت کرتے ہیں۔

ذرا غور کیجئے کہ کسی ایسی شے کے متعلق جس کو ہم حقیقی سمجھتے ہیں خیال کی خلا محض میں کس طرح رہ سکتے ہیں۔ لاآدری اکثر بھولے سے "ناقابل علم حقیقت" کے متعلق ایسی باتیں کہہ جاتا ہے جو اصولاً اُسے نہ کہنا چاہئیں مثلاً ہربرٹ اسپنسر کا "ناقابل علم شے" کے متعلق "قوت" کا لفظ استعمال کرنا یا اُس کا یہ کہنا کہ وہ تشخص سے مبرا ہے اور پھر یہ بھی کہہ دینا کہ اُس کے تصور میں ہمارا اختیار تمیزی شخصیت اور اُس سے ادنیٰ شے کے درمیان۔ اگر جیسا کانٹ اور شوپن ہار کا خیال ہے، نفس انسانی کے لئے اس نوعیت کے سوالات کا جواب کہ ہمارے تجربہ کے ماورا کیا ہے، دریافت کرنا ناگزیر ہے تو پھر یہ سوالات اپنی جگہ حق بجانب ہیں اگر اُن کے کوئی

معنی بھی ہو سکتے ہیں تو پھر اُن کا کوئی معقول جواب بھی ضرور ہوگا۔

جوشیلے لاآدریوں کا کہنا کہ یہ ہمارا ذہنی فرض ہے کہ جن باتوں کے متعلق ہمیں کافی شہادت نہیں ملتی اُن کے متعلق اپنی رائے کو معلق رکھنا چاہئے۔ "اگر ناکافی ثبوت ہوتے ہوئے بھی ہم کسی خیال میں مگن ہیں تو سمجھنا چاہئے کہ یہ مسرت ایسی ہے جیسے چور کو چوری کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا گناہ ہے جس کا ارتکاب ہم اُن فرائض کی خلاف ورزی کر کے کرتے ہیں جو انسانیت کی جانب سے ہم پر عائد ہوتے ہیں۔ لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ عملی طور پر یہ ممکن ہی نہیں کہ کسی نہ کسی مابعدالطبیعی عقیدہ کا سہارا نہ لیا جائے۔ تعلیق رائے، کیا ہے؟ ایک سلبی فیصلہ یعنی حقیقت میں وہ ادعائے علم ہے نہ کہ اس کی تعلیق۔ اسپنسر کی لاادریت عملاً وجود باری سے منکر ہے۔ اگر تشکیک بیکاروں کا مشغلہ ہے تو لاادریت ذہن انسانی کو جیل خانہ میں ڈال کر باہر سے قفل لگا دینے کے برابر ہے۔ اگر عقل سے عقائد کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی تو پھر ہمارا فرض ہے کہ عقائد تک پہونچنے کی کوئی اور سبیل نکالیں۔ شاید ہمارا کام عمل ہونے سے چل جائے سیدھے سادے لفظوں میں عملیت (PRAGMATISM) فلسفہ کی وہ نوع ہے جو عقائد کا مسئلہ حل کرتے وقت عقل کی مدد کے لئے عمل کو بھی بلا لیتی ہے۔ علم حاصل کرنے کا یہ طریقہ آج کل بہت رواج پکڑ گیا ہے۔ اس کو ہم فلسفہ کی ایک مستقل نوع کی حیثیت سے آئندہ مطالعہ کریں گے۔

نوع دوم

عملیت

باب ۹

عملیت کیا ہے

۶۴۔ عملیت۔ لاادریت سے اس باب میں بالکل متفق ہے کہ عقل محض، مابعد الطبیعیات کے میدان میں بے دست و پا ہے۔ کائنات کے مہمات مسائل کا جواب قطعی "ہاں" یا "نہیں" میں نہیں دیا جا سکتا۔ اور نہ ایسے اصول موضوعہ یا قیاسی اصول بنائے جا سکتے ہیں جو یقین کی مستحکم بنیاد ڈال دیں لیکن فیصلہ کا معلق رکھنا صرف ذہنی خلجان ہی کا باعث نہیں بلکہ بعض حالات میں ناممکن بھی ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات انسان اپنے اعمال میں اعتقادات کا سہارا ڈھونڈتا ہے اور بعض حالات میں تو زندگی اُن کے بغیر اجیرن ہو جاتی ہے۔ پس ایسی صورت میں آپ کے خیال میں کیا ہوگا اگر فیصلہ کسی قابل عدالت کو سپرد کر دیا جائے۔ شاید وہ کام جو عقل کی خیال آرائیوں سے انجام نہ پا سکا وہ ارادہ اور نفس عازم کے ہاتھوں انجام پا جائے۔ چنانچہ عملیت کی ابتدائی تعریف اسی طرح کرتے ہیں کہ وہ ہمارے ارادہ سے اپیل کی ایک شکل ہے کہ اہم معاملات میں نتائج تک پہونچنے کی کوشش کرے یا پہونچنے میں مدد کرے۔ عملیت ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ غور و فکر، ماحول حیات سے باہر خلاء محض میں ممکن نہیں فکر عمل ہی کی ایک شکل ہے بلکہ کہنا چاہئے کہ انسان کا ایک نہایت اہم عمل ہے، جو ہر انسان

کے لئے قیام بقا حیات کی قدروں کے حصول اور انسان کو دیگر موجودات عالم کی سطح سے بلند کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ ہم غور و فکر کرتے ہیں تاکہ زندہ رہیں۔ ہمارے تصورات اور عقائد، کارخانۂ حیات میں اوزاروں کا کام دیتے ہیں۔ انسان کی زندگی میں فلسفہ کا مصرف کیا ہے۔ کیا یہ ہے کہ کسی ما فوق الفطری دنیا یا اُن پوشیدہ قوتوں کی جو مظاہر عالم میں ظہور پذیر ہوتی ہیں صحیح تصویر پیش کر دے؟ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ ہماری عقل کی بساط سے باہر ہے۔ لہٰذا اس عکاسی کو تو بالائے طاق رکھ دینا چاہئے۔ مگر لاادری کی طرح اس مقام پر ٹھٹک کر بھی نہ رہ جانا چاہئے۔ ہمیں عقیدہ کو اس کے وسیع مفہوم یعنی اصول حیات کے معنی میں لینا چاہئے (ملاحظہ ہو بند ۵) اور اُن عقائد سے جو ذاتی اور سماجی تجربہ میں مفید حیات ثابت ہوئے ہیں کام لینا چاہئے۔ ایسے ہی عقائد کو ہم سچا اور صحیح سمجھ سکتے ہیں خواہ اُن کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس کوئی قیاسی دلیل ہو یا نہ ہو۔

(یہ عملیت کا عام تصور ہے جو ہماری فلسفیانہ جماعت میں دو شعبوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شعبوں کے حامیوں کی بنا تقسیم کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ وہ کس نظریہ کے مخالف ہیں۔

بعض عقلیت کے خلاف ہیں۔ یہ وہ گروہ ہے جو عقلیت کے بندھے ٹکے اصول، ہٹ دھرم رواج پرستی اور اندھا دھند قدامت پرستی سے پناہ مانگتا ہے۔ یہ گروہ یہاں تک لاادریوں کا ہم آواز ہے کہ دنیا میں کسی دائمی قیاسی حقائق کا وجود نہیں اور اس پر اضافہ کرتا ہے کہ اگر ہم فلسفہ کے میدان میں ہر شے کو لچکدار رکھنا چاہتے ہیں تو ہم کو سائنس کے آزمودہ طریقوں کی توسیع سے کارآمد عقائد کا ایک مکمل سٹ بنا لینا چاہئے۔ چنانچہ ہم عقائد پر سائنس داں کی طرح تجربات کر سکتے ہیں اور اُن کو عملی طور پر نظریات گردان کر اور قطعی اور آخری حقیقتیں نہ سمجھ کر رایوں کے ایک ایسے مجموعہ کا درجہ دے سکتے ہیں، جن میں تجربہ کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً رد و بدل ہو سکتا ہے۔ اس نوع کی عملیت کا مسلّمہ لیڈر پروفیسر جان ڈیوئی ہے

دوسرا گروہ لاادریت کے خلاف ہے۔ وہ لاادریت کے لنگڑے مذبذب، استبداد اور اس پالیسی سے کہ کسی شے سے نہ خود فائدہ اٹھائے نہ دوسرے کو اٹھانے دے سخت نفور ہے۔ لاادریوں کا قاعدہ ہے کہ جن عقائد کو وہ ثابت نہیں کر سکتے اُن پر ایک سائن بورڈ لگا دیتے ہیں جس پر لکھا ہوا ہے EINGANG VERBOTEN (اندر آنے کی اجازت نہیں ہے؎) منکرین کا یہ گروہ بالعموم عزم پرستوں کی راہ اختیار کرتا ہے اور اس امر کا دلیل ہے کہ عملی زندگی سے ہم ایک معروضی مابعدالطبیعیات تک پہونچ سکتے ہیں۔ اس گروہ کی دلچسپی کا مرکز عقائد کی جانچ پڑتال کے قواعد کی مدون سے زیادہ عقائد کے ماٰخذ کی سراغ رسانی ہے اس ملک میں اس گروہ کا علم بردار، ولیم جیمس ہے۔

یہ دونوں شاخیں اپنی مختلف اغراض کے لحاظ سے مختلف مابعدالطبیعیاتی نتائج تک پہونچتی ہیں جہاں تک نظریۂ علم کا تعلق ہے دونوں میں کوئی اصولی اختلاف نہیں۔ ہم عملیت کی دوسری صنف کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ وہ ایک مخصوص نوع معلوم ہوتی ہے۔ اول الذکر نوع اپنے دعوے کے لحاظ سے تجربیت (EMPIRICISM) ہی کی ایک شاخ معلوم ہوتی ہے اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے عملیت کے بجائے "اختیاریت" (EXPERIMENTALISM) کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ بہر طور ایک مبتدی کی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم دونوں نوعوں کو ملحوظ رکھیں گے۔)

۶۵۔ چاہے نام (عملیت) اس قدر مشہور رہا ہو لیکن اعتقادات تک رسائی کا یہ طریقہ بہت عام ہے اس لئے کہ انسان بالعموم کسی عقیدہ کی جانب اُسی وقت مائل ہوتا ہے جب اُس سے کوئی عملی فائدہ متصور ہو، یا وہ عقیدہ بنی نوع انسان کی بہبودی و ترقی کا ضامن ہو یا یہ کہ وہ اپنے ماننے والوں کے افتادِ مزاج سے ہم آہنگ ہو چنانچہ اگر کسی کا خدا کے وجود پر اعتقاد ہے تو اس کی اصل وجہ یہ نہیں کہ اس کے لئے ہمارے پاس کوئی قطعی شہادت و ثبوت ہے بلکہ یہ کہ خدا پر ایمان لانے سے زندگی پُرمعنی، یاسیت کا خاتمہ اور اخلاق کو سہارا

؎ NO ADMISSION کے بجائے جرمن فقرہ جو اسی کا ہم معنی ہے استعمال کرنے سے مصنف کا مقصود شاید جرمن لاادریوں پر بالخصوص چوٹ کرنا ہے۔ مترجم

ل جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ مسلک عملیت کا پیرو ہے یعنی اُس نے عقیدہ کو برا ماننے کے بجائے، اس کو منتخب کر لیا ہے اور انتخاب کرنا ارادہ ہی کا عمل ہے جیسا ڈامنگ ولیم نے کہا ہے "ہم عملی زندگی کی راہ سے خیال تک پہونچتے ہیں نہ کہ خیال کی راہ سے عملی زندگی تک (غالباً ہم دونوں باہم کرتے ہیں)

ٹالسٹائے کے فلسفہ میں بھی ہم کو عملیت کی لو ملتی ہے۔ مسولینی نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ وہ اپنے سیاسی عقائد تک نیطشے اور ولیم جیمس کی بتائی ہوئی راہ پر چل کر پہونچا یعنی اس نے "عقل محض" اور قیاسات کو خیرباد کہہ کر ایسی پالیسیاں اختیار کیں جو عملاً بہتر تھیں۔ اُسی پالیسی کو درست سمجھا جو مناسب حال ہے۔ اسی کا نام سیاسی عملیت ہے۔

نیطشے تو اس حد تک جاتا ہے کہ اگر جھوٹ بولنے سے جان بچتی ہو تو وہ سچ پر قابل ترجیح ہے

کسی بات کا جھوٹا ہونا اس کے قبول کے مانع نہ ہونا چاہئے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کوئی بات کہاں تک حیات پرور، نوع پرور اور بقائے نسل کی ضامن ہے؟"

نیطشے اپنے تیز و تند اسلوب بیان میں شاید اسی حقیقت کو بیان کر گیا ہے کہ اعتقادات خواہ وہ تعصبات ہوں، توہمات ہوں، نظریات ہوں، اپنی حقیقت و صداقت سے قطع نظر، کامیاب زندگی کا سہارا ہوتے ہیں۔ انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر کسی اسطورہ کے زیر اثر بدرجہا بہتر زندگی بسر کر سکتا ہے۔ جبکہ خوشگوار مستقبل کے تخیلات اُسے آگے بڑھا کرتے جاتے ہیں اور جن کے لئے ہر کوشش اور ہر قربانی صرف معقول ہی نہیں بلکہ روحانی بالیدگی کی ضامن نظر آتی ہے۔ اس سے بالکل بحث نہیں کہ ان خیالی منصوبوں کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اس قسم کے اساطیر کی مثالیں بھی ہیں: عیسائیوں کی بہشت، مارکس کے پیرووں کی انقلاب پرستی، اشتراکیت کا جنرل اسٹرائک پر اعتقاد، وطن پرستوں کی آزادی کی جیت، امن پرستوں کی پُرسکون اور جنگوں سے آزاد دنیا۔ ان سب خیال پرستیوں کے دم سے تاریخ عالم قائم ہے۔ ولیم جیمس اساطیر کا قائل نہیں کہ ہم صریح جھوٹ یا محض افسانہ کو صحیح

مان لیں۔ اس کے نزدیک عقل و عمل میں کوئی تصادم نہیں ہو سکتا بلکہ عمل کا فریضہ یہ ہے کہ جہاں عقل عاجز ہو وہاں ترازو کے ڈانوا ڈول پلڑے کو کسی جانب جھکا دے۔ ایسے موقعوں پر جیمس کا خیال ہے کہ تحفظ حیات کا اصول ایک سچا اصول ہے۔

۶۶۔ عرف عام میں عملیت کا نام امریکی فلسفہ پڑ گیا ہے۔ رگیر و ائلی کا ایک ہم عصر مورخ تاریخ لکھتا ہے:

"عملیت نے امریکہ میں، جو کاروباری ملک ہے جنم لیا، چنانچہ وہ سوداگروں کا فلسفہ ہے"

لیکن یہ اعتراض غلط ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس طرح تشکیک، تاریخ کے ہر دور میں ملتی ہے اسی طرح ہر عہد میں مثالیں ملتی ہیں کہ نفس انسانی نے تشکیک اور لاادریت سے فرار کر کے، عقائد کے عملی فوائد کے دامن میں پناہ لی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ PRAGMATISM یا PRAGMATICISM (جس نام سے چارلس پیرس اس تحریک کو پکارتا ہے) کو رواج دینے والا ولیم جیمس ہی ہے، اور عملی نظریہ علم پر امریکی اہل علم نے جن میں جان ڈیوی بھی شامل ہے بہت کچھ لکھا ہے لیکن انگلستان میں آرتھر بیلفور (اساسی عقائد ۱۸۹۵ء) جرمنی میں پروفیسر ہنس نے ہنگر (فلسفہ "گویا"[۱]) اور فریڈرش نیٹشے اور اس زمانہ میں آکسفورڈ میں اسی خیال کی ترجمانی ایف۔ سی۔ ایس شلر نے کی ہے۔ ولیم جیمس کا دعویٰ ہے کہ عملیت "ایک نہایت قدیم نظریہ کا نام ہے۔" ایمانوئل کانٹ اور اس کے بعد نیٹشے (۱۸۴۴ء تا ۱۹۰۰ء) عملیت کی وادی میں قدم رکھ چکے ہیں۔

۶۷۔ زمانہ حال کے حامیان عملیت کو چھوڑ کر فلاسفۂ ماسبق میں کانٹ کی مثال خاص طور پر قابل اعتنا ہے۔ اس نے کس طرح "تنقید عقل محض" کے لاادریانہ نتائج سے قدم باہر نکال کر "تنقید عقل عملی" کے میدان میں قدم رکھا۔

---

[۱] PHILOSOPHIE DES ALS OB جس کا ترجمہ انگریزی میں PHILOSOPHY OF THE "AS IF" ہو چکا ہے۔ ایک نہایت دلچسپ مقالہ ہے۔

"تنقید عقل محض" میں کانٹ اس نتیجہ پر پہونچا تھا کہ ہم بقاء روح، آزادی ارادہ اور وجود باری کو عقلاً ثابت نہیں کر سکتے۔ (ملاحظہ ہو، وٹسن کے انتخابات کانٹ: صفحہ ۱۳۴ تا صفحہ ۲۲۲، رینڈ ۲۲۴-۲۵۶) "تنقید عقل عملی" میں کانٹ یوں استدلال کرتا ہے۔

ضمیر سے کوئی فرار نہیں کر سکتا، اس کی حقیقت اسی طرح متیقن ہے جیسے ہمارا وجود، (جسے ڈیکارٹ نے تجربہ کا امر متیقن قرار دیا ہے) یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ دیگر حیوانات میں بھی اخلاقی حس ہے یا نہیں۔ لیکن انسان "فرض" کا مفہوم خوب سمجھتا ہے۔ ہر انسان ان تینوں باتوں میں تمیز کرتا ہے: "میری خواہش ہے کہ......"، "مجھے چاہیئے کہ......" اور "میرا فرض ہے کہ......" خواہ ان سب کا تعلق ایک ہی عمل سے ہو۔

پس جب ضمیر ایک واقعہ ہے تو ضرور ہے کہ یا تو وہ صحیح ہو یا غلط۔ ہو سکتا ہے کہ ہم اُسے توہم پرستی سمجھیں جو نسلاً بعد نسلٍ ہم تک متوارث ہوتی ہے (چنانچہ ملاحظہ ہو ہربرٹ اسپنسر کا مبادی اخلاق، سیکشن ۴۶) ایسی صورت میں اس کی سند ہمارے اسلاف کے ان تجربات سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو اس انقلاب پذیر دنیا میں انہیں حاصل ہیں لیکن ضمیر کا ارتقائی تصور، ایک ناقص تصور ہے۔ قاعدہ ہے کہ ذہنی خصائص جو زمانہ سلف سے چلے آتے ہیں جتنا اپنے ماخذ سے دور ہوتے جاتے ہیں ماند پڑتے جاتے ہیں لیکن ضمیر حسن جمال کی طرح روز بروز تیز ہوتی جاتی ہے اور وقتاً فوقتاً ایسے اخلاقی ابطال پیدا ہوتے ہیں جو دنیا کے سامنے نئے نئے اخلاقی تصورات پیش کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی رجحانات کا کچھ ذخیرہ نسلاً ہم کو ورثہ میں ملتا ہے، مثلاً قتل، عصمت دری اور چوری سے نفرت و بیزاری لیکن ضمیر نسلی رجحانات کے پیش پیش ہے اور ہم اس کو حیاتیاتی توارث کہہ کر چھوٹ نہیں سکتے۔

پس ضمیر ایک امر مسلمہ ہے۔ نفس انسانی کے اندر "فرضیت" کا تصور پیدا ہو جانے کے بعد اس کی تعمیل واجب ہو جاتی ہے اس لئے کہ اگر ضمیر قابل تسلیم نہیں تو پھر وہ واجب تعمیل

بھی نہیں" فرضیت" کے خلاف مرافعہ "فرضیت" ہی سے کرنا ہوگا۔

کانٹ کا نقطۂ خیال یہی ہے۔ اس کے نزدیک ضمیری تجربہ کا نقطہ ہے جہاں ہم حقیقتِ مطلق سے دوچار ہوتے ہیں۔ انسان کے اندر ضمیر ہی وہ شے ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انسان میں کچھ ایسی شے ہے جو فطرت سے بلند تر ہے کیونکہ ضمیر ہی ہم سے مطالبہ کرتی ہے کہ فطری رجحانات پر ہم کو پورا تسلط حاصل ہونا چاہئے۔ فطرت، انسانی طبیعت میں جبلت، رغبت، خواہشات، اور نفرت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ ضمیر ان سب کو تسلیم کرکے چاہتی ہے کہ انسان اُن کا محکوم نہیں حاکم رہے۔ پروفیسر جارج ہربرٹ پامر نے، ہارورڈ یونیورسٹی میں فلسفہ پر لکچر دیتے ہوئے، ایک بار ضمیر کی یہ تعریف کی تھی کہ "وہ کل کا جزو سے مطالبہ ہے" کانٹ کے نزدیک وہ نفسِ انسانی کے اندر حقیقت کی آواز ہے۔

پس اگر ضمیر ایک امر مسلمہ ہے، تو ہم کو وہ سب لوازم بھی تسلیم کرنا ہوں گے جو اس کے ساتھ وابستہ اور اس کو بامعنی اور واجب التعمیل بناتے ہیں۔

۶۸۔ سب سے پہلے تو یہ امر قابل غور ہے کہ اگر فی الواقع فطرت انسان پر حکمراں ہے تو پھر انسان سے یہ توقع کرنا کہ فطرت پر فرماں روائی کرے ایک مضحکہ خیز بات ہوگی "یہ کرنا میرا فرض ہے" بالکل بے معنی ہے اگر اس کے ساتھ "میں کرسکتا ہوں" بھی نہ ہو۔ قانون اخلاق بالکل بے معنی ہے جب تک انسان کو آزاد اور قادرِ عمل نہ مانا جائے۔ فرض کے ساتھ قدرتِ عمل بھی مسلم ہونا چاہئے تب قدرتِ عمل ضمیر کا پہلا اصول موضوعہ ہونا چاہئے

علاوہ بریں اخلاقی قانون کا منشا صرف یہ نہیں ہے کہ ہم یہ کریں یا وہ کریں بلکہ اس کا تعلق اس تمام سے ہے جو ہم ہیں اور اس لئے اس کی تسکین کمال عمل سے کم درجہ کی کسی شے سے نہیں ہوسکتی۔ ضمیر جو کمال کی طالب ہے نقص پر رضامند نہیں ہوسکتی جب تک میرے فرض اور میری دلی خواہش میں تصادم ہے میرا وجود کمال سے گرا ہوا ہے۔ میں فرض میں کوئی تبدیلی نہیں کرسکتا، لیکن اپنی خواہشات کو دبا سکتا ہوں لیکن اس اخلاقی کمال

یا معصومیت کے درجہ پر پہونچنے کے لئے کانٹ کے خیال کے مطابق لامتناہی وقت درکار ہے۔ ایک انسانی حیات سے تو یقیناً زائد وقت چاہئے۔ اس بنا پر اخلاقی قانون یا تو ہم سے ایک امر ناممکن کا طالب ہے (اور اس لئے ناقابل تسلیم ہے) اور یا پھر اس کے مطالبات تسلیم کرنے کے لئے ہمیں کافی وقت ملنا چاہئے چنانچہ اس لحاظ سے بقاء روح عقل عملی کا دوسرا اصول موضوعہ ہے۔

الغرض جب کسی انسان کو یہ دعوت دی جاتی ہے کہ وہ دنیا کی ساری لذتیں خواہشات، دولت، مسرت، سب کو تج کر فرض کو فرض سمجھ کر انجام دے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سارے مادی فوائد، فرض شناسوں کے بجائے فرض فراموشوں اور بدکرداروں کے حصہ میں آجاتے ہیں تو ایک ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی بنیاد انصاف پر نہیں۔ اگر ضمیر کی جڑ کسی حقیقت کے اندر ہے اور وہ کوئی دھوکا ہی دھوکا نہیں، تب ایک اخلاقی نظام ہی کو اصل حقیقت ہونا چاہئے اور اس لئے محاسن اخلاق کو مسرت کے منافی نہ ہونا چاہئے۔ لیکن اس امر کی انجام دہی کے لئے ایک ایسی قوت کی ضرورت ہے جس کے قبضۂ قدرت میں اس دنیا اور اس دنیا کے تجربات کا دور ہو، اسی قوت کو خدا کہتے ہیں، چنانچہ خدا عقل عملی کا تیسرا اصول موضوعہ ہوا۔

چنانچہ کانٹ کا استدلال ہے کہ اگر ضمیر انسان کے اندر کائنات کی آواز ہے اور اسی کے قبول فرض میں فرض کی بنیاد ہے تو ہم کو اس کے ساتھ اس کے لوازمات یعنی خدا قدرتِ عمل اور بقاء روح کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ الغرض عقل نے جن مسائل کو معرض شک میں ڈال دیا تھا، اخلاقی عزم ان کو پایۂ ثبوت تک پہونچا دیتا ہے۔

کانٹ کے اس عظیم الشان استدلال کیلئے ملاحظہ ہو ڈیشن ص۲۹۱-۳۰۰ اور ص۲۷۳-۲۸۱۔

۶۹۔ زمانہ حال کی عملیت اور کانٹ کے نظریہ میں حسب ذیل فرق ہے۔

(۱) کانٹ عقیدہ کے لزوم کا قائل ہے جب کہ مروجہ عملیت عقیدہ میں انتخاب کو بہت بڑی حد تک دخیل سمجھتی ہے، کانٹ کا خیال ہے کہ ہم اپنی اخلاقی فطرت کے مقتضیات پر غور کرنے سے ان عقائد کو خود بخود اخذ کر سکتے ہیں جن پر ہماری اخلاقی فطرت کی کہنا چاہیے بنیاد ہے۔ چنانچہ ان عقائد پر یقین کرنے کے لئے تجربہ کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کے خلاف زمانہ حال کی عملیت تجربہ کے چشم و ابرو کے اشارہ پر چلتی ہے۔

(۲) کانٹ کے نزدیک اخلاقی مصالح ہی کے ہاتھ میں ہمارے مابعد الطبیعیاتی عقائد کا فیصلہ ہے کیونکہ اخلاقی احساس ہی حقیقت کی کنجی ہے، جدید عملیت کے نزدیک ہمارے عقائد کی تعمیر میں اور بھی بہت سے مصالح داخل ہیں، بلکہ عملیت کے نقطہ خیال سے کوئی انسانی غرض و مصلحت ایسی نہیں جو عقیدہ سے غیر متعلق اور دور افتادہ ہو۔

(۳) تینوں تصوروں کی تصدیق کے لئے، جو دراصل مذہب کے دائرہ میں داخل ہیں، کانٹ ارادہ سے اپیل کرتا ہے جبکہ عملیت جدیدہ کا کہنا ہے کہ تمام اساسی سائنسی عقائد کی بنیاد بھی یکساں ہے، ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن اس کو سائنسی علم کی خاطر بطور ایک اصول موضوعہ کے مان لیتے ہیں۔

چنانچہ زمانہ حال کی عملیت کا کہنا ہے کہ ہم ہمہ وقت صرف چند عقائد نہیں بلکہ کثیر التعداد عقائد تسلیم کرتے رہتے ہیں، جن کا کوئی برہانی ثبوت ہمارے پاس نہیں ہوتا۔ اس لئے سائنس داں بھی عقائد کے رحم و کرم پر جیتا ہے" اور ایسی باتوں پر ایمان لانے پر مجبور ہے جو نہ بلاواسطہ دیکھی جا سکتی ہیں، اور نہ کسی دوسرے طریقے سے محسوس کی جا سکتی ہیں، جو ایسی چیزیں ہیں جن تک ہماری رسائی ناممکن ہے، مثلاً ایتھر، کشش ثقل، الیکٹران، توانائی۔ ان عقائد کی صداقت کا معیار، ان کی عملی رہنمائی ہی میں مضمر ہے۔ اگر یہ ہماری رہنمائی صحیح صحیح کرتے ہیں تو سچے عقائد ہیں ورنہ جھوٹے۔

یہی حال ہمارے اخلاقی اور سیاسی عقائد کا ہے۔ کانٹ کے نزدیک قانون فطرت

عقائد کے درمیان ایک مقررہ و قائم لفظ ہے مخصوص اخلاقی قوانین، جیسے ایفاء وعدہ، راست گوئی تحفظ حیات، اسی اصلی اور غیر متغیر قانون یعنی ضمیر کے "حکم قطعی" سے مستنبط کئے جا سکتے ہیں لیکن اس دور کے حامیانِ عملیت کا خیال ہے کہ اخلاقی اصول نہ تو بلاواسطہ یقینی ہیں اور نہ قیاسی ہیں۔ اصل میں اُن کے اچھے بُرے ہونے کا پتہ اُن کے عمل سے چلتا ہے، جو تجربہ ہی سے معلوم ہو سکتا ہے، عدل، عصمت، جمہوریت ایسے اصول ہیں جن کو برہانی تحفظ حاصل ہے اور نہ روایتی سند کی حمایت، اُن کو آزما کر ہی اُن کے متعلق فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ اچھائی کسی شے کی اچھائی ہوتی ہے، خود اچھائی کے اندر کوئی جوہر نہیں جس کی آب و تاب کی بنا پر اُس کو اچھا کہا جائے۔ یہاں عملیت کے ڈانڈے، افادیت اور دہری اخلاقیین سے مل جاتے ہیں (ملاحظہ ہو ماہانہ رسالہ اٹلانٹک، نمبر نومبر ۱۹۲۶ء، ہمارے انحطاط پذیر اخلاقیات از جے۔ ٹی۔ ایڈمس، جان اسٹوارٹ مل، افادیت، ہربرٹ اسپنسر مبادئی اخلاق ابواب سوم و چہارم، ڈیوی اور ٹفٹ، اخلاقیات ص ۳۴۶-۳۶۳)

۷۔ تصورات کے کیا معنی ہیں؟ امریکن عملیت کا آغاز اس سوال کے پس پشت جا کر "کیا یہ عقیدہ صحیح ہے؟" اس سوال کے جواب سے شروع ہوتا ہے "اُس عقیدہ کے معنی کیا ہیں؟"

۱۸۷۸ء میں چارلس پیرس نے "پاپولر سائنس" کے ماہوار رسالہ میں ایک مقالہ شائع کیا تھا جس کا عنوان تھا "ہم اپنے خیالات میں صفائی کس طرح حاصل کر سکتے ہیں؟" پیرس اسپنسر کی طرح اس بات کا قائل تھا کہ ہمارے بہت سے تصورات یا اصطلاحات جیسے قوت، قدرت، وجود باری جن کا تعلق ہمارے عقائد سے ہے کوئی تمثیلی معنی نہیں رکھتے۔ جہاں تک ذہنی عکاسی کا تعلق ہے یہ تصورات ناقابل تخیل ہیں۔ اگر وہ شے جس کی تصویر ہمارے خیال میں نہ آ سکے بے معنی ہے تو ہم کو یہ سوال کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ خدا کا وجود ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ خدا کا تصور ناقابل تخیل ہونے کی بنا پر بے معنی ٹھہرا، لیکن اسپنسر جانتا تھا کہ ناقابل تخیل تصورات کا بھی ایک مفہوم ہوتا ہے، بشرطیکہ اُن مبہمین گرہوں کی

جو اُن تصورات پر مبنی ہوں، تصدیق ہو سکتی ہو، مثلاً ہم بجلی کی تخئیل (ذہنی تصویر) سے معذور رہیں لیکن ہم حساب لگا کر بتا سکتے ہیں کہ بجلی کا کیا عمل ہوگا۔ لہٰذا بجلی کا یہ مفہوم ہوا کہ وہ ایک ایسا عامل ہے جو چند مخصوص نتائج پیدا کرتی ہے۔ بجلی کا عمل ہی اُس کے معنی ہیں اور وہی بجلی ہے۔ پیرس نے اسی خیال کو بسط وشرح کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چنانچہ ہر ایسے تصور کا مفہوم جس کی کوئی محسوس شبیہ ذہن میں قائم نہ کی جا سکے، اُن آثار و نتائج میں شامل ہے جن کی جانب ہمارا ذہن اُس کی وساطت سے رجوع ہوتا ہے۔

"ذرا وزن کا تصور صاف حاصل کرنے کی کوشش کیجیے۔ یہ کہنا کہ کوئی شے وزنی ہو
سادہ الفاظ میں اس کہنے کے برابر ہے کہ اگر کوئی مزاحم قوت نہ ہو تو وہ گر پڑے۔ یہی
وزن کا مکمل تصور ہے۔" (چارلس پیرس۔ اتفاق، محبت اور منطق [illegible])

اس طریق پر ہمیں اُن تمام الجھنوں سے نجات مل جاتی ہے جو نفس، وزن کے تصور، قوت عامہ، آزادیٔ ارادہ یا وجود باری کے تصورات حاصل کرنے کی سعی لاحاصل سے ہوتی ہیں۔ صرف اس امر کو ملحوظ رکھئے کہ تجربہ میں ان تصورات کے کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اگر کچھ نہیں تو ان کے معنی بھی کچھ نہیں۔ اگر ان میں سے کسی دو کے نتائج یکساں ہیں تو ان کے معنی بھی ایک ہی ہیں چاہے اُن کے نام مختلف ہوں۔ چنانچہ چارلس پیرس کے نزدیک کیتھالک اور پروٹسٹنٹ کے درمیان عشائے ربانی کی مقدس رسم کے تغیر میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں۔ یہ کہنا کہ شراب اور روٹی مسیح کا خون اور جسم ہیں اور یہ کہنا کہ وہ اُن کے علامات ہیں ایک ہی معنی رکھتے ہیں، بشرطیکہ روٹی اور شراب کے خواص میں فرق نہ ہو اور نہ رسم کے جذباتی مفہوم میں اختلاف ہو۔

حقیقت امر یہ ہے کہ ہمارے بہت سے تصورات جن کے مفہوم کا مغز تخئیل ہوتا ہے ہمارے عمل کے لئے چند ہدایات بن کے رہ جاتے ہیں۔ گھنٹی بجنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ "اٹھو اور حاضری لکھاؤ"۔ آواز کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ ذہن صرف گھنٹی کے عملی معنی قبول کرتا ہے۔

ریل کی لائن پر سرخ اور سبز رنگ کی روشنیوں کو انجینیر رنگ نہیں سمجھتا بلکہ اپنے عمل کے لئے کچھ ہدایتیں سمجھتا ہے۔ موسیقی کے اشارات ماہر موسیقی کے لئے کمان اور انگلیوں کو ایک خاص انداز سے حرکت دینے کے لئے ہدایات کا کام دیتے ہیں۔ چنانچہ چارلس پیرس کے نزدیک تصور کی تعریف یہ ہے کہ "وہ ایک نقشۂ عمل ہوتا ہے" اور ہر وہ عقیدہ جو کسی تصور کو دنیا میں کوئی مستقل درجہ بخشتا ہے، ہماری فطرت میں ایک دستور العمل یا بالفاظ مختصر عادت کی بنا ڈالتا ہے۔ مثال کے طور پر غور کیجیے کہ کشش ثقل سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اس کے معنی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ چیزوں کے چھونے، اُٹھانے، ذخیرہ کرنے، تعمیر کرنے چلنے پھرنے، بار اُٹھانے وغیرہ وغیرہ کے عادات ضروریات کے مطابق ہمارے اندر پیدا ہو جائیں۔

۱۷۔ اس نظریہ سے کہ تصورات و عقائد کے معنی کیا ہیں، ولیم جیمس کا نظریہ کہ ہر وہ عقیدہ سچا ہے جو کامیابی کی جانب رہنمائی کرتا ہے یا مفید عادات ہمارے اندر پیدا کرتا ہے ایک قدم آگے ہے۔ اگر کوئی عقیدہ ہماری گمراہی کا باعث ہوتا ہے یا ہمارے اندر بُری عادات پیدا کرتا ہے تو جھوٹا ہے[1]۔

اس نظریۂ حقیقت کی نظریۂ ارتقا سے تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کشمکش حیات میں، ارتقا کی نظر میں عقل ایک آلۂ کار رہی ہے۔ اگر نفس قیام بقا میں معین نہیں تو پھر خود اُس کا وجود محال ہو جاتا ہے اس لئے صحت تصور کا یہ معیار نہیں ہے کہ وہ خارجی اشیا کی ہو بہو تصویر ہو بلکہ یہ ہے کہ وہ ماحول کے مطابق بنانے میں کہاں تک معین ہوتا ہے۔ آنکھ سے جدا، اشیائے خارجی میں کوئی رنگ نہیں، علیٰ ہذا کانوں سے جدا کوئی آواز نہیں کا مسئلہ

---

[1] عملیت کے نت نئے روپ دیکھ کر پیرس نے کیا خوب کہا ہے کہ عملیت کی یہ شکلیں بہر کیف اور چٹ پٹی تو ضرور ہیں لیکن ان میں گہرائی نہیں اس لئے کہ گہرائی سے رنگ پھیکا پڑ جاتا ہے۔ میری عملیت منطق کا ایک اصول موضوعہ ہے نہ کہ کسی فلسفہ کے نظری نظام کا کوئی آفاقی اصول۔

عمل کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ پکا سیب سُرخ ہو اور کچا سیب سبز ہو، بلکہ ضرورت صرف اس قدر ہے کہ سیب کی صفت میں یہ اہم فرق، ذہن کو کسی نہ کسی "علامت" کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے۔ چنانچہ رنگ دیگر علامات کی طرح ایک علامت ہے۔ اگر حیات "اندرونی علائق کی بیرونی علائق کے ساتھ توازن" کا نام ہے، یا خارجی اسباب کے اختلافات ہمارے کردار کے اختلافات کو مستلزم ہیں، تو وہ نفس جو خارجی اختلافات کی علامات اپنے اندر رکھتا ہے، حیات کے لئے کارآمد ثابت ہو سکتا ہے، اگرچہ اُس کے پاس، جو دنیا کی مکمل تصویر ہے وہ فی الحقیقت دنیا کے مطابق نہ ہو، چنانچہ اوّلاً حق وہ ہے جو معین بقا ہو اور ثانیاً یہ کہ خوش حالی کا باعث ہو، الغرض حق وہی ہے جو زندگی میں کارآمد ثابت ہو۔

نفس انسانی کے اس حیاتیاتی نظریہ کی بنا پر پروفیسر ڈیوی اپنے نظامِ عملیت کو "آلاتیت" (INSTRUMENTALISM) کہتا ہے یعنی تصور فروغِ حیات کا ایک آلہ ہے نہ کہ ماہیت اشیا کا ترجمان، پروفیسر شلر اپنی خود ساختہ عملیت کو "انسان پرستی" کہتا ہے یعنی انسان کے لئے حق وہی ہے جو کسی ما فوق الفطری ہستی کے اغراض کے بجائے خود اُس کے اغراض کے لئے مفید ثابت ہو۔

۲۔ زمانہ حال کی عملیت کا یہ اصول کہ "وہی عقیدہ ٹھیک ہے جو کام آئے" تعینِ مفہوم کا محتاج ہے اس لئے کہ "کام آنے" کے معنی مختلف موقعوں پر مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس فقرہ کے حسب ذیل معانی ہو سکتے ہیں۔

(۱) نقد قیمت یعنی کام آنے سے مطلب یہ ہے کہ ایک عقیدہ، جن احساسات، لذات اور آلام کا مدعی ہو وہ اس کے تسلیم کرنے سے بلا واسطہ وقوع پذیر بھی ہو جائیں۔

مثلاً اگر میرا عقیدہ ہے کہ دنیا چپٹی ہے تو لازماً میں تصور کروں گا کہ اگر اسپرنگ فیلڈ بوسٹن کے مغرب میں ہے اور البانی اسپرنگ فیلڈ کے مغرب میں ہے تو البانی بھی بوسٹن

کے مغرب میں واقع ہے اور اس بنا پر میرا سیدھا راستہ جانب غرب ہوا۔ اس کی تصدیق سفر کے عملی تجربے سے ہو جاتی ہے جس کو اس عقیدہ کی "نقد قیمت" کہنا چاہئے اور یہ اس حد تک صحیح بھی ہے لیکن اگر میرا استدلال یہ ہو کہ بیکن، بوسٹن کے مغرب میں ہے اور لندن بیکن کے مغرب میں ہے اور اس لئے لندن کا سب سے قریب اور سیدھا راستہ جانب غرب ہوگا تو اس اعتقاد کی نقد قیمت سلبی ثابت ہوگی اور اس لیے یہ عقیدہ غلط ٹھہرے گا چنانچہ جب کوئی سائنسی نظریہ نتائج کے عملی مشاہدہ سے اخذ کیا جاتا ہے اور صحیح ثابت ہوتا ہو تو اس کی "نقد قیمت" بہ قول حامیانِ عملیت اُس کی صداقت کو ثابت کرتی ہے۔

عملیت کے اس عنصر کو تجربی عنصر کہنا بے جا نہ ہوگا یعنی عقیدہ کی صداقت کا معیار جیتے جاگتے تجربہ پر مبنی ہے لیکن یہ غور طلب ہے کہ کون عقیدہ اور کس حد تک اس آزمائش کا متحمل ہو سکتا ہے۔

(ب) دوسرے معنی۔ دیگر منطقی قضایا کے ساتھ ہم آہنگی۔ عقائد جدا جدا اور ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ ہم یہ نہیں کر سکتے کہ طبیعیات میں ایک طرح کا سالمہ مانیں اور کیمیا میں دوسری طرح کا، خواہ اپنی اپنی جگہ دونوں سے علیحدہ علیحدہ کام چل سکتا ہو۔ اگر ہم اس طرح متضاد عقائد کو ماننا شروع کر دیں، جیسا سائنس میں بعض اوقات ہوتا بھی ہے تو ہماری عقل کا فرض ہے کہ باہمی اختلافات کو دور کر کے ہم آہنگی پیدا کریں۔

کائنات کے متعلق کوئی نیا عقیدہ، جو پرانے عقائد سے ہم آہنگ نہ ہو (مثلاً کوپرنکس بہ مقابلہ بطلیموس) تو وہ عقیدہ یا تو پرانے عقائد سے دب جائے گا یا پھر اپنے انداز پر پرانے عقائد کو ڈھال لے گا۔ نتیجہ مطابقت باہمی ہونا چاہئے اور جہاں دو نظریے اپنی نقد قیمت کے اعتبار سے ٹھیک معلوم ہوں (مثلاً زمین کے متعلق نظریہ) تو پھر فیصلہ کی بنا "سادگی" پر رکھنا چاہئے۔

چنانچہ حق کی مقدار میں پیہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔ کسی عقیدہ کو ہم صرف اس وقت

کارآمد قرار دے سکتے ہیں جب وہ دو شرطیں پورا کرتا ہو یعنی خود اُس کی کچھ "نقد قیمت" ہو اور دوسرے عقائد سے مربوط ہو (عملیت از جیمس طالب)

(د) اعلیٰ قدریں۔ عقائد کے نتائج کے اعتبار سے عملی فوائد کے علاوہ، اُن کے وہ اثرات بھی، جو ہمارے جذبات اور کائنات کے متعلق ہمارے اندازِ فکر مرتب ہوتے ہیں قابلِ لحاظ ہیں۔ کسی عقیدہ سے تسکین قلب، کسی سے بے چینی، کسی سے یقین، کسی تذبذب، کسی سے حرکت اور کسی سے جمود، کسی سے اخلاقی ہمت اور کسی سے اخلاقی سستی پیدا ہوتی ہے۔ جب عقائد کی، جیسا کہ مذہبی عقائد کا حال ہے، کوئی نمایاں نقد قیمت نہ ہو لیکن وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہوں تو یہی اعلیٰ اقدار فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایسے دو عقیدے جو دیگر باتوں میں برابر ہوں لیکن ایک رجائیت کی جانب مائل ہو اور دوسرا یاسیت کی جانب تو اول الذکر حق بجانب تصور کیا جائے گا۔ لیکن واضح ہو کہ کوئی حامی عملیت (بشرطیکہ وہ نیطشے کی طرح "دروغ مصلحت آمیز" کا قائل نہ ہو) محض اعلیٰ اقدار کی بنا پر کسی عقیدہ کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا اگر پہلی دو شرطیں اُس کی قسمت کا فیصلہ نہ کر چکی ہوں۔

۳۔ حق کے مذکورہ بالا تین معیاروں کی بنا پر ایک شخص کا حق دوسرے شخص کے حق سے مشابہ ضرور ہوگا خواہ بالکل یکساں نہ ہو۔ چنانچہ خطرہ کی ایک مقررہ مقدار ایک شخص کے لئے محرکِ عمل اور دوسرے کے لئے ہمت شکن ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ کسی کے بخت و اتفاق پر عقیدہ کارآمد ثابت ہوتا ہو اور کسی کے لئے مشیت ایزدی پر۔

عملیت کے لفظی معنی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان ہر اُس عقیدہ کو اختیار کرے جو اُس کے لئے کارآمد ثابت ہو عام اس سے کہ وہ دوسروں کے عقائد سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو۔ اس نقطۂ نظر سے عملیت کا دعویٰ حق کی صریح "اضافیت" ہوگا اور ہر شخص کا فلسفہ اُس کے مزاج اور ماحول کا عکس ہوگا۔

پڑوسیوں سے عقائد کا اختلاف اتنا ہی بُرا ہے جتنا ذاتی اختلاف۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ جس طرح ہم اپنے ذاتی عقائد میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہیں، اُسی طرح اپنے عقائد اور اپنے ہمسایوں کے عقائد کے درمیان بھی ہم آہنگی پیدا کریں۔

چنانچہ "انفرادی عملیت"، "سماجی عملیت" کی تابع ہے۔ وہی عقیدہ صحیح ہے جو اپنے نتائج کے اعتبار سے کثرتِ ناس کے لئے مفید ہو (اور آخر درجہ میں کل انسانیت کے لئے) اس بنا پر کسی عقیدہ کے صحیح اور حق ہونے کا فیصلہ ایک طویل سماجی تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے۔

امریکہ میں آج کل سماجی عملیت ہی رائج ہے۔ جس طرح ڈین پاؤنڈ کا فلسفہ قانون سماجی ہے اور جس کی رو سے صرف وہ قوانین صحیح ہیں جو جملہ اغراض و مقاصد انسانی پر نظر کرتے ہوئے، زیادہ سے زیادہ اغراض کے حصول میں معین ہوتے ہیں۔ پروفیسر ڈیوی کا اسکول کولمبیا، شکاگو اور دیگر مقامات پر اسی امر کا مدعی ہے کہ صرف وہ عقائد صحیح ہیں (خواہ وہ مذہب کے متعلق ہوں یا اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے متعلق) جو تجربہ سے طویل آزمائش کے بعد انسانی بہبودی کے ضامن ہوں۔ ڈیوی اس پر یہ اور اضافہ کرتا ہے کہ کوئی ماورائی اور آفاقی اصول اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا۔ ولیم جیمس کا خیال تھا کہ انسانی مسرت کے لئے خداپرستی ضروری ہے۔ (ملاحظہ ہو "عزم بالاعتقاد" میں "ردِ عمل اور خداپرستی" اور دیگر مقالات جیمس)

باب ۱۰

عملیت کی تنقید

۴۷۔ کہا جاتا ہے کہ اگر ہم مختلف عقائد پر عملیت کی آزمائش کریں، تو ہم عملیت کو صحیح صحیح سمجھ سکتے ہیں۔

سولینی کا دعویٰ ہے کہ جمہوریت ناکام ثابت ہوئی یعنی وہ ایک غلط عقیدہ تھا۔ ایک عملیاتی فیصلہ ہے۔ کیا سولینی کا یہ خیال صحیح ہے کہ جمہوریت اٹلی میں ناکامیاب رہی۔ کیا جمہوریت کی قرار واقعی جانچ کی گئی تھی؟ کیا اس کے ساتھ مطلق العنان حکومت کا بھی جائزہ کیا گیا ہے؟ کیا کسی حکومت کی بھی جانچ پڑتال کبھی اس طور پر کی گئی ہے جیسا کرنا چاہیے تھا؟ کیا ہم عیسویت کی عملیاتی جانچ کر سکتے ہیں؟ جب گذشتہ جنگ کا آغاز ہوا تھا تو یہ آواز بلند ہوئی تھی کہ عیسویت فیل ہو گئی! یہ فیصلہ عملیاتی تھا لیکن کیا واقعی (عملیاتی اصول پر) اس کی آزمائش بھی کی گئی تھی؟

کیا تاریخ کسی عقیدہ کے متعلق کوئی عملیاتی ثبوت پیش کر سکتی ہے؟

ایک سادہ تر عقیدہ لیجئے یعنی بقائے روح، ذرا غور کیجئے اس کی جانچ ہم کس طرح کر سکتے ہیں۔ کانٹ نے اس عقیدہ کے صرف ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے یعنی اس عقیدہ سے اخلاقی تکمیل کی راہ کھل جاتی ہے۔ لیکن کیا یہی عقیدہ ہمیں دائمی روحانی خواری اور اخلاقی پستی کی جانب نہیں لے جا سکتا؟ اس لئے کہ بقاء دوام بہ یک وقت دائمی سعادت یا دائمی لعنت، دائمی عذاب، تاسف اور بیزاری کا متحمل ہے۔ وہ مساعی انسانی کے لئے تازیانہ

کا کام بھی دیتا ہے اور بقا بعد الموت کی طویل فرصت کا خیال غفلت آفریں بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری حیات پر جو شے اثر انداز ہوتی ہے وہ محض مستقل زندگی کا امکان نہیں ہے بلکہ مستقل زندگی کی نوعیت کا تصور رہتا ہے۔ انھی میں یہی عقیدہ جزا و سزا کے عقیدہ سے مل جل کر شریعت اور احکام مذہبی کی پابندی کا حامی رہا چنانچہ اس کے ہاتھوں سماجوں کی شیرازہ بندی ہوئی اور اسی کے ساتھ جنگ و جدل کے دست دراز کو بھی قوت پہونچی۔ کیا ریاضی کے کسی قاعدہ سے باقاعدہ ہم اس کے فوائد اور نقصانات کو شمار کر کے کسی ماحصل تک پہونچ سکتے ہیں؟ اور کیا اس نوعیت کے مسائل میں حق کی جانچ کا یہی طریق ہونا چاہیے؟

۴۸۔ اب رہا یہ سوال کہ آیا عملیت تحقیق حق کے شرائط پورے کر سکتی ہے یا نہیں۔ اس کے لئے ذیل کی مثالوں پر غور کیجئے۔

(۱) نشان کی گمشدگی۔ ان دو قضیوں میں سے کون سا قضیہ صحیح ہے۔ ہومر نام کا ایک شخص تھا، ہومر نام کا کوئی شخص نہ تھا۔ منطق اور فہم عامہ دونوں اس امر کی مقتضی ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک قضیہ صحیح ہونا چاہیے۔ فرض کیجئے سارے نشان گم ہو گئے ہیں۔ ہم کچھ پتہ نہیں لگا سکتے اس لئے کہ ہر دو جانب شہادت مفقود ہے۔ ایسی حالت میں واقعات کے سکہ میں ہر دو واقعات کی نقد قیمت کچھ بھی نہیں اور نہ دیگر عقائد سے ہم آہنگی یا اعلیٰ قدروں کے حصول کے نظریہ سے ہم کچھ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ چنانچہ عملیاتی اصول سے ہم کسی قضیہ کو صحیح یا غلط نہیں کہہ سکتے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ بے نتیجہ اور بے امتیاز ہونے کی حیثیت سے ہر قضیہ معنی ہی سے کورا ہے لیکن اگر ہم کو اصرار ہے کہ ایک قضیہ صحیح اور دوسرا غلط ہو گا تو اس کے وجوہ عملیت کے باہر دوسرے طریق تحقیق میں ملیں گے۔

دروغ گو اس شخص کو کہتے ہیں جو گمشدہ نشانات میں کچھ معنی پنہا کر اپنا کام نکالتا ہے۔ وہ گذشتہ واقعات کی حقیقی ترتیب کے بجائے کوئی ایسی جعلی ترتیب گڑھ لیتا ہے

جو مروجہ مسلمات سے ہم آہنگ ہو کر چل جاتی ہے، حالانکہ اس سے اس کی ذاتی غرض وابستہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ایسے موقعوں پر گواہ سے جرح اسی لئے کی جاتی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس کا بیان کہاں تک اُن واقعات کے مطابق ہے جو دوسروں کو بھی معلوم ہیں اور اس عملیاتی جانچ سے اکثر جھوٹوں کی پول کھل جاتی ہے۔ مگر فرض کیجئے کہ کوئی ایسا شاطر دروغ گو اور ماہر کذب و افترا ہے جو گرفت میں نہیں آتا تو کیا اس کے بیان کو سچ سمجھا جائے گا۔ اس مسئلے سے قدرتی طور پر ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

(۱) بکل نقل۔ دنیا میں بکل نقل کی مثالیں بہت شاذ ہیں۔ ایک سکہ دوسرے سکہ کا مثنیٰ ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ دو آدمی ایک شکل کے تھیلوں میں سکوں کی یکساں تعداد و رنگ سے لئے ہیں اور نادانستہ ایک دوسرے کا تھیلا اٹھا کر لے جاتے ہیں۔ عملیاتی معیار سے کوئی امر ایسا نہیں ملتا کہ اُن کے اس عقیدہ میں لغزش پیدا کر سکے ہر ایک کے پاس اس کا اپنا ہی تھیلا ہے۔ لیکن کیا دونوں کا یہ عقیدہ صحیح ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو ہم کو حق کی کوئی دوسری تعریف تلاش کرنا چاہیئے۔

اس معاملہ میں تھیلوں کے یکساں ہونے میں کسی امر کا دار و مدار نہیں ہے اور نہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کوئی مجبوری لاحق ہوتی ہے لیکن بہت سے معاملات ایسے ہوتے ہیں جہاں یکسانیت کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اگر آپ رانبرانٹ[1] کے کسی شاہ کار کی ہو بہو نقل اصلی شاہکار سمجھ کر خریدیں اور بعد کو آپ کو یہ معلوم ہو کہ وہ نقل ہے، تو اس کی کیا وقعت رہ جائے گی؟ اس کا اندازہ آپ کو اس لطیفہ سے چلے گا جو ایک نوادر کے ذخیرہ کرنے والے کے متعلق مشہور ہے۔ اُس کے دشمن نے اس کی بیش بہا تصاویر چرانے کے بجائے اُس کے دل پر اس سے زیادہ کاری چوٹ لگائی۔ وہ اس طرح کہ اس نے اُس کے نوادر کی ہو بہو نقل کی۔ مالک نوادر خود حیران رہ گیا کہ کون اصل ہے اور کون نقل۔ جہاں انفرادی

[1] REMBRANDT ایک ولندیزی مشہور و معروف مصور و سنگ تراش

یکسانیت کا سوال ہوتا ہے وہاں عملیاتی تطابق تشفی بخش نہیں ہوتا۔

(۲) کائنات کی رنگا رنگ یکسانیت۔ ماہیتِ اشیا کے متعلق متعدد نظریے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک واقعات کے مطابق اور کارآمد ہے۔ فشٹے کا خیال تھا کہ اس طرح فلسفۂ کائنات کے دو نظام ہیں۔ جن میں سے ہر ایک واقعات کے مطابق اور کارآمد ہے۔ ایک تو اسپنوزا کا جبر محض کا نظریہ اور دوسرا تصوریت کا نظریۂ قدر۔ انسان اپنی افتادِ مزاج کے لحاظ سے ان میں سے کسی ایک کو انتخاب کر لیتا ہے (ارینڈ ص ۲۸۹، ۲۹۱، ۱۹۲۹ء) فرض کیجئے کہ اس طرح کے متعدد مدلل نظریے ہیں جن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی کے پسند خاطر ہے تو کیا یہ سب نظریے صحیح ہوں گے، جو اس نظریہ کے حامی ہیں اُن کا یہ دعویٰ نہیں کہ یہ سب کے سب نظریے صحیح ہیں اس لئے کہ اُن کے نزدیک حق وہ جوہر ہے جو مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ گرگٹ کے مختلف رنگوں میں حقیقت کا مستقر کوئی ایک رنگ نہیں بلکہ اس کی وہ خاصیت ہے جس کے ذریعہ وہ مختلف رنگ بدل سکتا ہے

نفسِ انسانی ہمیشہ ایسے حق کا متلاشی ہوتا ہے، جو اس کی خواہشات سے آزاد اور اُس کی قوت تحقیق سے باہر ہو۔

(۳) عملیت کی ایک مرکزی خرابی یہ ہے کہ جب ہم نے کسی عقیدہ کو خود انتخاب کر کے اختیار کیا تو وہ عقیدہ ہی کیا رہا۔

انتخاب کئے ہوئے نظریہ پر یہ شک ہوتا ہے کہ ہمارے رجحان اور پسند نے ثبوت کا پلہ من مانے طور پر جھکا دیا ہوگا اس طرح عقیدہ پر محض خیالی و داخلی ہونے کی مہر لگ جاتی ہے حالانکہ عقیدہ نام ہے کسی ایسی شے کی جانب رجوع ہونے کا جو حقیقی، مستقل اور معروضی ہو۔

عملیت کی منطقی غلطی یہ ہے کہ وہ مبتدا و خبر[1] کو غلط معکوس کرتی ہے یعنی وہ قضیہ

[1] مبتدا اور خبر کی اصطلاحیں عام فہم ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئیں۔ ان کے مقابلہ میں منطق کی اصطلاحیں موضوع و محمول ہیں۔ مترجم

"کل صحیح قضایا کارآمد ہوتے ہیں" کا عکس یہ کرتی ہے "کل کارآمد قضایا صحیح ہوتے ہیں" منطقی اصول سے اس معکوسیت میں مغالطہ ہے "کل کوے کالے پرند ہیں" سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ کل کالے پرند کوے ہیں۔ ہم صرف صحیح یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی پرند جو کالا نہ ہو وہ کوا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مسئلہ موجودہ میں بھی ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو قضیہ کارآمد ثابت نہ ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ الحاصل سلبی علیت غلطی کا سراغ لگانے میں کارآمد ثابت ہوتی ہے جبکہ ایجابی علیت ثبوت حق میں قاصر ہے۔ (ملاحظہ ہو خدا کے معنی: ص۱۳)

صرف ایک صورت ہے جس میں قضیہ کو قطعی طور پر معکوس کر سکتے ہیں مثلاً کل مثلث متوازی الاضلاع، متوازی الزوایا اور کل مثلث متوازی الزوایا، متوازی الاضلاع ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتدا[1] و خبر اپنی وسعتِ دلالت میں مساوی ہیں چنانچہ اگر صحیح قضایا اور کارآمد قضایا بھی اسی طرح اپنی تعبیر و دلالت میں مساوی ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کارآمد ہونا صحیح ہونے کا معیار ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ کائنات کی بنا رحم و کرم پر ہے یا اس کو ہمارے لئے موزوں بنانے پر ہے تو وہ تمام عقائد صحیح تصور کئے جائیں گے جو معین حیات آرام دہ یا تسکین بخش ہوں اور اس بنا پر عملیاتی جانچ ٹھیک ثابت ہوگی لیکن اس لحاظ سے علیت کی قدر و قیمت ایک نیک خیالی پر مبنی ہوگی نہ کہ وہ نیک خیالی (رحم و کرم پر بنا) علیت پر۔ علیٰ ہذا ایک بنیادی عقیدہ مثلاً موزونیت کائنات، عملیاتی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ تو علیت کے ثابت کرنے میں کام میں لایا گیا ہے

آخر الامر یہ ہے کہ علیت اپنے ثبوت کے لئے ایک غیر عملیاتی حقیقت کی محتاج ہے اور اپنا معیار خود اپنے اوپر استعمال کرنے سے معذور ہے۔ (ملاحظہ ہو خدا کے معنی ص۲۰)

۲۷۔ اب لائیے ذرا یہ دیکھیں کہ تصورات، اخلاقیات، سائنس اور مذہب کے میدانوں

[1] مبتدا و خبر کی اصطلاحیں عام فہم ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئیں، ان کے مقابلہ میں منطق کی اصطلاحیں موضوع و محمول ہیں۔ مترجم

میں کہاں تک کام آ سکتے ہیں۔ اخلاقیات میں (ملاحظہ ہو بند ۲۵) علیت کا معیار اس کا افادہ ہے یعنی بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بڑی بھلائی یا بہبودی کی کوئی تدبیر، چنانچہ کوئی دشمن ہار کو چھوڑ کر، اس عمل کو اچھا نہ کہے گا جس کا نتیجہ یہ ہو کہ نسل آدم نیست و نابود ہو جائے۔ لیکن رفاہِ عام، بقا یا خوش حالی کو معیار حق نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ فیصلہ کہ رفاہِ عام کن امور پر مشتمل ہے اس بات کے طے کرنے پر منحصر ہے کہ حق کیا ہے؟

جنگ کے زمانے سے ہمیں یہ احساس شدت سے ہو گیا ہے کہ کیا صنعت و حرفت کیا سیاسیات، اعتمادِ نفس، سماجی بہبودی کی شرطِ اول ہے۔ اور اعتمادِ نفس افراد کے عزائم کی وہ کیفیت ہے جس کے لحاظ سے ہر فرد سماج کے مقاصد پورا کرنے کی جی جان سے کوشش کرتا ہے۔ افراد اپنے گروہ سے اس وقت تک یکجان نہیں ہو سکتے جب تک ان کو اپنے گروہ کی عدل پسندی اور نیک نیتی پر اعتماد نہ ہو۔ خوش حال گروہ وہ ہے جس کے قائد اور افراد دونوں اپنے اوپر کانٹ کا "قانونِ فرضیت" عائد کر لیتے ہیں۔ کانٹ کا قانون، بہبودی کے منافی نہیں بلکہ اس سے اکمل تر ہے۔

ایسا قانونِ فرض، حیاتِ انسانی کے انصرام کے لئے از بس ضروری ہے اس لئے کہ اعمال کے نتائج استقصار محال ہے ایک تو اس وجہ سے کہ ان کا سلسلہ لا متناہی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ نتائج کی کیفیت میں گوناگوں فرق ہوتا ہے (ملاحظہ ہو جے۔ ایس۔ مل کی افادیت) تیسری کہ کوئی میزان ایسی ایجاد نہیں ہوئی ہے جو لذات کو آلام کے ساتھ تول کر فیصلہ کر سکے (ملاحظہ ہو لیکی: تاریخ اخلاق یورپ، باب اول)

۲۸۔ یہ امر سائنس میں نہایت اہم ہے کہ ہم نے کسی مفروضہ کو بر بنائے واقعات اختیار کیا ہے یا محض پسند خاطر ہونے کی بنا پر۔ واقعات کے لحاظ سے انتخاب مفروضہ کی نقد قیمت کی بنا پر (بند ۲۴)، سائنس کی یہ خصوصیت، علیت کی خصوصیت نہیں، کم از کم ہمارے پاس اس کے کافی وجوہ ہیں کہ اس خصوصیت سائنس کو علیت کی جانب مخصوص کر سکیں ہم کسی سائنٹفک

مفروضہ کو اس طرح جانچتے ہیں کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مفروضہ کن کن واقعات کو مستلزم ہے اور پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ واقعات کہاں تک مشاہدہ میں آسکتے ہیں اور مشاہدہ کرکے اس کا فیصلہ کرتے ہیں کہ آیا یہ واقعات وہی ہیں جو اس مفروضہ کو اختیار کرنے سے لازم آتے تھے ظاہر ہے کہ اس عمل میں ہم منطقی قیاس اور مشاہدہ سے کام لیتے ہیں جس میں نجی رائے کو بالکل دخل نہیں۔

یہ ضرور ہے کہ سائنس کی ترقی کی راہ پر جابجا ہمیں انسانی اغراض کے نشانات ملتے ہیں۔ سائنس جن حقائق کی تفتیش میں لگی رہتی ہے، وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے ہماری اغراض وابستہ ہیں۔ ہماری اغراض سوالات پیش کرتے ہیں، جوابات دینا سائنس کا کام ہے اور یہ جواب کائنات کے متعلق اچھے سے اچھا اور بُرے سے بُرا ہو سکتا ہے۔ سائنس کا اصول یہ ہے کہ انسان کی بڑی سے بڑی غرض حقیقت کے ایک ذرے پر بھی بھاری قرار نہیں دی جاسکتی۔

قوانین فطرت اور باقاعدہ نظام قدرت ہم قدرتی طور پر اس لئے چاہتے ہیں کہ ہمیں قابلِ اعتماد ماحول کام کرنے کے لئے ملے۔ علیٰ ہذا ذرّوں اور برقیوں وغیرہ کی تحلیل کی پیہم کوششیں اس لئے ہیں کہ ہم اپنی اغراض کے لئے حسب دل خواہ ترکیب نہیں دے سکتے جب تک کہ اُن کی تحلیل نہ کرلیں۔ ہمارے اس مفروضہ کا کہ کائنات میں قوانین اور عناصر کا وجود ہے کلی محرک ہو سکتا ہے لیکن اس مفروضہ کے تحت میں جو تحقیق ہم کرتے ہیں وہ اس مفروضہ سے بالکل آزاد ہے۔ نہ کوئی مفروضہ ہمارے انکشافِ قانون کو خود بناتا ہے اور نہ وہ کسی قانون کی خلاف ورزی کو جس کو تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہیں خارج کر سکتا ہے۔ قوانین فطرت اور ماہیت اشیا کے انکشاف کی کوشش میں ایک خاص بات یہی ہے کہ قوانین اور اشیا ہماری ذاتی خواہشات سے بالکل بے نیاز ہیں۔

اس لئے عملیت میں سائنس کا طریق تحقیق نہیں چل سکتا۔ جہاں تک آلاتیت (جو عملیت ہی کی ایک نوع ہے) سائنس کا شعبہ تصوّر کی جاتی ہے اس کو عملیت سے خارج سمجھنا چاہئے۔

۷۔ آلاتیت میں عملیاتی جزو صرف اس قدر ہے کہ وہ عقلیت کے مستحکم اور اٹل حقائق اختیار کرنے کے بجائے چند لچکدار تصورات پر تجربہ و آزمائش کرتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ ہماری مستقل سے مستقل ذہنی قوتوں میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ اگر آلاتیت کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ ہمارے خیال اور عملی زندگی میں تجربہ پرستی کی اسپرٹ پیدا ہو جائے تو ہر شخص کو آلاتیت کو لبیک کہنا چاہئے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی حد کیا ہے؟ کیا ہر شے گذرتی اور ہر شے ادلتی بدلتی رہتی ہے۔ کیا جسے میں آج سچ کہتا ہوں وہ کل جھوٹ ہو جائیگا؟ اور اس لئے مجھے کسی بات کا یقین نہ کرنا چاہئے۔ اگر آلاتیت یہ ہے تو دور سے سلام ہے۔

ہر اختیار یہ چاہتا ہے کہ کوئی شے ایسی ہو جو اپنی جگہ سے نہ ہلے یعنی وہ حالات جن کے اندر وہ اختیار کیا جارہا ہے اور جن کے قائم اور غیر متغیر ہونے پر اختیار کا دار و مدار ہے ریاضی داں کا لا مساوات کے ہر عمل میں یکساں قیمت رکھتا ہے ورنہ سارا عمل بے معنی ہو جائے گا۔ علیٰ ہٰذا نفس جو اختیار اور تجربہ کرتا ہے یکساں رہنا چاہئے اور اپنی تحقیقات کے مفہوم کو ابتداء سے انتہا تک یکساں رکھنا چاہئے ورنہ خلط بحث ہو جائے گا۔ جہاں افراد اور نسلوں کے کچھ مسائل ایسے ہیں جو وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہیں، وہاں حیات کے کچھ مقاصد پائندہ بھی ہیں۔ اگر ہماری ہر عادت اور بنیاد آزمائشی اور ہر معیار عارضی ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے ہم کسی ایسے گھر میں رہتے ہوں جس کی بنیادیں اندر ہی اندر کھسک رہی ہوں اور جس کی چھت ہمارے سر پر پگھل رہی ہو۔ اس کے علاوہ ہر اختیار کا مقصد کسی مسئلہ کو حل کرنا یا کسی چیز کا علم حاصل کرنا ہوتا ہے جو ایک مرتبہ حاصل ہو کر باقی رہے نسلاً بعد نسلٍ تحقیق حق میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے لیکن اس اضافہ کو کوئی مستقل جزو بھی چاہئے جس پر اضافہ ہو۔ اگر ایسا ہو کہ تجربہ سے جو علم حاصل ہو وہ زائل ہوتا رہے تو پھر علم حاصل کرنے کا جو محرک تھا وہی ختم ہو جاتا ہے۔

اگر اختیاریت پر ہم اختیار کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ اگر استقلال اصول کو ہم ترک

کریں تو ہم کو اپنی زندگی میں کوئی نہ کوئی دوسری مستقل چیز داخل کرنا ہوگی۔ مسولینی سیاسی اصول کے استقلال کو ترک کر کے انانیت کی استبدادیت میں گرفتار ہو گیا۔ قوت کے مقابلہ میں اصول سے ایک یہ عملیاتی فائدہ ہے کہ اس سے زندگی میں لچک قائم رہتی ہے اور نشو و نما بحال رہتا ہے۔ اختیار کا معیار کسی غیر اختیاری پس منظر کا محتاج معلوم ہوتا ہے۔

۸۰۔ مذہب اور مابعد الطبیعیات میں بالعموم عملیت زیادہ کارآمد ہے اس لئے کہ یہاں عقائد کی بنیاد کے لئے دوسرا سہارا نہیں مل سکتا۔ چنانچہ خود عملیت کو بھی بہت کچھ مذہب اور شاعری سے مدد پہونچی ہے۔ فن کا تصور یا تو ٹین (TAINE) کی طرح ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ایسا مقام ہے جہاں ہمیں دنیاوی نجاستوں سے نجات مل کر کمال پرستی کا موقع ملتا ہے۔ اس لحاظ سے مذہب بھی فنون لطیفہ کی ایک بلند شکل ہے۔ سنتایانا کے نزدیک بھی فنون لطیفہ کی یہی تعریف ہے۔ دوسرا تصور فنون لطیفہ کا یہ ہے کہ ہم اسے ایک ایسے معیار کا مظہر سمجھیں جسے ہمیں عملی جامہ بھی پہنانا ہے اور اس لئے وہ قوت عمل اور قوت اخلاق کے لئے ایک نہایت پسندیدہ سہارا ہے۔ لیکن تاریخ مذاہب کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ مذہب کی ترقی یہ ہے کہ مجاز ترقی کر کے حقیقت ہو جائے۔ مذہب کی تاریخ کا نقطہ انقلاب یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ ایک بڑھئی یہ سوچنے لگتا ہے کہ باپ دادا سے جو دیوتاؤں کے افسانے وہ سنتا آیا ہے ممکن ہے کہ وہ حرف بہ حرف صحیح ہوں۔

صرف مذہب ایک ایسا میدان ہے جہاں ہم کو معروضی حقیقت مل سکتی ہے اور وہی ایک ایسی شے ہے جس کے مل جانے سے ہم کو نجات مل جاتی ہے کیونکہ مذہب نام ہے نفس انسانی کے اس شے کی سمت رُخ کر لینے کا جس کو وہ سب سے زیادہ حقیقی سمجھتا ہے اس لئے کہ اس خدا کی ہستی کیا ہوئی جس پر ہم اعتماد نہ کر سکیں۔ لیکن ہر عقیدہ انسان ہی کا بنایا ہوا ہوتا ہے چنانچہ خدا کا تصور بھی جیسا کہ والٹیر نے کہا ہے ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ ہم اس رسی کو اوپر کس طرح پھینک سکتے ہیں جس کا سرا ہماری مٹھی میں اٹکا ہوا ہے۔ اگر مذہب میں ہم کو

شہادت نہیں ملتی تو ہم کو اس کے باہر شہادت تلاش کرنا چاہئے۔ یہاں ہماری توقعات کو نفی میں جواب کے لئے تیار رہنا چاہئے اس لئے کہ یہاں اگر بہتر سے بہتر عقیدہ، عقیدہ کے دائرہ ہی سے نکل جاتا ہے اور اس لئے کارآمد ثابت ہونے کے بجائے بیکار ثابت ہوتا ہے۔

۸۱۔ الحاصل عملیت اس سوال کا آخری جواب نہیں ہے کہ ہم اپنے عقائد کس طرح بناتے ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہے کہ عملیت کا کوئی مصرف ہی نہیں۔

عملیت نے اس حقیقت پر سے پردہ ہٹا دیا ہے کہ حق ایک ایسی چیز ہے جس پر ایمان لانے کے لئے عملی کوشش کی ضرورت ہے نہ کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر تلقین کے انتظار کی۔ ایک سرجن بغیر قطعی طور پر یہ جانے کہ اس کے عمل جراحی سے مریض کی جان بچے گی یا نہیں کبھی مذبذب میں نہیں رہتا۔ اس کو کسی نہ کسی مفروضہ پر فوراً عمل کرنا پڑتا ہے۔ سارا فرق حق تک پہونچنے کے ارادہ اور تحقیق حق کے ارادہ میں مضمر ہے۔ ہماری تحقیق سے کوئی حق حقیقت نہیں بن سکتا۔

دوسرے عملیت نے ہماری توجہ اس جانب بھی مائل کی کہ دنیا کا بہت بڑا حصہ نا تمام نرم اور صورت پذیر ہے۔ ہم اپنے اعمال سے دئے ہوئے واقعات میں تبدیلیاں پیدا کر سکتے ہیں۔ کسی شخص کو دشمن سمجھ کر دشمن کا سا برتاؤ شروع کر دیجئے، اگر دشمن نہ تھا تو اب دشمن ہو جائے گا کسی سے دوستی اور محبت کا برتاؤ کیجئے وہ خواہ مخواہ آپ کا دوست بن جائے گا۔ ان معاملات میں نفسی نقطۂ نظر سے ایک حقیقت دوسری سے مختلف معلوم ہوتی ہے "اس معاملہ میں کامیابی ہوگی یا ناکامی؟" اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب تک آپ عمل شروع نہ کریں اس کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ کامیابی کا اعتقاد بہت کچھ فیصلہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں عملیت اپنے لئے ایک جائز مقام پیدا کر لیتی ہے۔

لیکن باقی امور کے لئے جہاں کائنات عالم کی خصوصیت کا سوال ہے ہمیں سختی کے ساتھ محض کام چلانے والے مفروضہ اور عقائد میں امتیاز کرنا چاہئے۔ عمل معلق نہیں رہ سکتا اسے کوئی نہ کوئی بہتر سے بہتر مفروضہ اختیار کر لیتا ہے۔ اعتقاد حیات عملی کے لئے ناگزیر ہے۔

نہ کہ فکر و عقل کے لئے اس لئے کہ فکر کو اپنے نتائج تک پہونچنے کی کافی فرصت ہے۔

ہمیں یہ نہ چاہئے کہ جو کوشش قرنوں سے جاری ہے اسے دل شکستہ ہو کر چھوڑ دیں عملیت مابعد الطبیعیات میں اکثر لا ادریت کی جانب زیادہ مائل ہوتی ہے۔ قیاس یہ ہے کہ کائنات کی ہر وہ شے، جو ہم پر موثر ہوتی ہے اس کے اور ہمارے درمیان میں کچھ ایسے ملانے والے خطوط ہیں جن کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ کوئی حقیقت ایسی نہیں معلوم ہوتی جہاں تک ہماری رسائی نہ ہو سکتی ہو۔

نوع سوم

وجدانیت

باب ۱۱

احساس، ذریعۂ علم کے طور پر

۸۲۔ کیا لا ادریت، کیا عملیت اور کیا وجدانیت، سب کے سب کم از کم ایک امر پر متفق ہیں وہ یہ کہ عقل، مابعد الطبیعیاتی حقائق تک نہیں پہونچ سکتی لیکن جب کوئی لا ادری، مابعد الطبیعیاتی عقیدہ کو ٹھکرا کر آگے بڑھنا چاہتا ہے اور حامی عملیت اسے کارآمد سمجھ کر اس کا سہارا لیتا ہے۔ وجدانی کا کہنا ہے کہ عقل کے علاوہ اور بھی ذرائع علم ہیں، چنانچہ اس کی نظر انتخاب عقل اور ارادہ کو چھوڑ کر نفس کی اس کیفیت پر پڑتی ہے، جس کو مبہم طور پر "احساس" کہتے ہیں۔ وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے احساس کی ماہیت پر غور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۸۳۔ احساس ایک مبہم لفظ ہے، یہ کبھی جذبہ اور کبھی حسیت کے لئے استعمال ہوتا ہے مثلاً احساس رنج یا احساس مسرت یا "احساس کو ٹھیس لگنا"۔ لیکن کبھی احساس کے لفظ کو ہم اس علم کے لئے استعمال کرتے ہیں جس کا تعلق حاسۂ لمس سے ہے یا جو اس سے استعارہ کیا گیا ہے مثلاً یہ کہنا "یہ سطح کھردری محسوس ہوتی ہے"۔ یا "اس نے محسوس کیا کہ ان کا طرز عمل

مخالفانہ تھا۔ اس ابہام کا ماخذ یہ ہے کہ عقل اور ارادہ کا ارتقا ایک ایسی قدیم ذہنیت سے ہوتا ہے جہاں یہ دونوں قوتیں ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز نہیں ہوتی ہیں چنانچہ اس پرانی ذہنیت کا نام احساس ہی نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔

نفس کے اندر اس کے مقام کا پتہ اُن اختلافات سے چلتا ہے جو زبان نفس انسانی اور نفس حیوانی کے متعلق ظاہر کرتی ہے۔

۸۴۔ حیوانات کے بھی زبان ہوتی ہے وہ اشاروں سے اپنا مطلب ادا کرتے ہیں بالخصوص جھنڈ بنانے والے حیوانات میں یہ علامتیں بڑی پیچیدہ اور باریک ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اُن کے کما حقہ علم کا دعویٰ نہیں کر سکتے، اتنا کہہ سکتے ہیں کہ حیوانات کی زبان حروف فجائیہ سے مرکب ہے۔ کسی آواز کے معنی خطرہ ہوتا ہے، کوئی ندا غذا کے معنی رکھتی ہے۔ غرضکہ ایک نعرہ، ایک ندا اور ایک اشارہ میں حیوانات اپنا سارا ما فی الضمیر ادا کر دیتے ہیں۔

انسانی زبان میں معانی کے اجزا کے لئے علیحدہ علیحدہ علامتیں ہوتی ہیں۔ ہر لفظ کسی نہ کسی شے کا قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے معنی دوسرے لفظوں کے ساتھ مل جل کر ظاہر ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسانی زبان کی یہ اکائیاں طرح طرح سے آپس میں مل جل کر جملہ بناتی ہیں۔ بیانیہ جملہ جہاں تک عمل کا تعلق ہے اپنی جگہ مکمل معنی کے حامل نہیں ہوتے "گھاس کے جنگل میں آگ لگ گئی ہے" ایک ایسا جملہ ہے، جو ایک مخصوص عمل چاہتا ضرور ہے لیکن اس عمل کو متعین نہیں کرتا۔ وہ یہ سوال باقی چھوڑ دیتا ہے کہ "ہمیں کیا کرنا چاہیئے" اور اس طرح مختلف تدابیر اور مختلف راہوں کی راہ کھلی رہتی ہے۔ اس جملہ کے مقابلہ میں "آگ، آگ" کا نعرہ زیادہ معنی خیز ہے۔ اس لئے کہ وہ آگ آگ کی پکار سے مناسب امداد طلب کرتا ہے۔ جہاں تک میرا خیال ہے حیوانی زبان میں بیانیہ جملہ کا وجود نہیں۔ انسانی زبان تخیلی ہے۔ وہ عمل کو معطل کر کے عقل آرائی کے لئے راہ صاف کرتی ہے۔

حیوانی زبان علم و عمل کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں علم سے عمل جدا نہیں ہو سکتا۔ وہ ایک طرف ایک طرح کا اعلان اور دوسری طرف ایک حکم ہے۔ مختصر یہ کہ وہ احساس کی زبان ہے اور احساس اس طور پر ایک غیر تقسیم شدہ ذہنیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

کچھ عرصہ سے قوائے نفسانی کی وہ تقسیم جو عقل، احساس اور ارادہ کو نفس کی تین مستقل اور جداگانہ قوتیں قرار دیتی ہے ماہرین نفسیات کی نکتہ چینی کا موضوع ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ احساس ایک تحریک جذبی کی حیثیت سے عمل کا آغاز ہے، اور اس لئے وہ ارادہ میں جذب ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت اُن احساسات میں خاص طور سے واضح تر معلوم ہوتی ہے جو جبلت سے قریب کا تعلق رکھتی ہے۔ خوف کا احساس اُس ردعمل کی پہلی منزل ہے جو بھاگنے اور چھپنے کی ترغیب دیتا ہے۔ علیٰ ہذا غصہ کا احساس عداوت کی ابتدائی شکل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ احساسات کا ماخذ علم ہے، جو محرک بن کر ردعمل کو معرض ظہور میں لاتا ہے۔ خوف اور غصہ دونوں میں ناخوشگوار حالات کا تیز اور شدید شعور ہوتا ہے اس لئے ہم "تعلم" اور نفس کے شعوری پہلو کو قطع نظر کر کے احساسات کو مطلقاً نفس کے عملی پہلو کے حوالہ نہیں کر سکتے۔ احساسات میں دونوں کا حصّہ ہے۔ وہ ایک شورش انگیز "علم" ہے وہ اس بات کا علم ہے کہ کائناتِ عالم کا توازن بگڑا ہوا ہے اور عمل کا طالب ہے وہ ایک تصور ہے جو ارادہ کی جانب حرکت کر رہا ہے چنانچہ احساس کو نہ تو عقل و ارادہ کے ساتھ ایک مستقل انسانی قوت تصور کرنا چاہیئے اور نہ یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ ارادہ میں ضم ہو گیا بلکہ اُس کو وہ ابتدائی نفسی کیفیت سمجھنا چاہیئے جس سے عقل و ارادہ کی شاخیں پھوٹتی ہیں۔

عقل

احساس

ارادہ

۸۶۔ بیشک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حیوانات عقل نہیں رکھتے اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان احساس کے معاملہ میں حیوانات کے مقابلہ میں کمزور تر ہے۔ برخلاف اس کے، باوجودیکہ عقل

اور ارادہ حیوانات کی زندگی سے زیادہ انسان کی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں احساس بھی انسانی کردار کا ایک اہم جزو ہے بعض حالتوں میں تو خاص جزو ہے بالخصوص احساس کی صفت جس سے ہمیں اس وقت سروکار ہے وہ یہ ہے کہ جہاں احساس ہے وہاں علم ہے" یعنی عالم محسوسات کے متعلق ہم سب کچھ نہ کچھ علم یا رائے رکھتے ہیں۔

اس کی تصدیق غم و غصہ کے باب میں ہو چکی ہے۔ یہ وہ احساسات ہیں جن کا جبلت سے گہرا تعلق ہے۔ خوف اور غصہ کی بنیاد فرضی یا محض خیالی وجوہ پر ہو سکتی ہے لیکن ایک خاص امر قابل لحاظ یہ ہے کہ جب ہم جذبات محسوس کرتے ہیں تو اس کے ساتھ کچھ معتقدات تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ اگر آپ اس اعتقادات کو فنا کر دیں تو اس کے ساتھ جذبات بھی فنا ہو جائیں گے۔ غضب ناک ہونے کے ساتھ انسان کچھ جانتا" بھی ہے یعنی وہ کسی شے کو مضرت، دھمکی، یا گستاخی سمجھتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی انسان اس قدر دانشمند ہوئے کہ کبھی غصہ نہ آئے یا یہ کہ وہ اس قدر احمق ہو کہ کوئی حس ہی نہ رکھتا ہو۔ غرضیکہ غصہ میں ایک نہج کے علم کا شائبہ ضرور ہوتا ہے۔ یہی بات دوسرے احساسات پر صادق آتی ہے جیسے غمگینی، ہنسی اور ہمدردی۔

ہنسی نہایت علمی شے ہے۔ اس کا وقوع اس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم اپنے سارے فکر و خیال پر زور دے کر مزاح کے نکتہ تک نہ پہنچیں۔ ہنستے وقت ہم کائنات پر ایک اجماعی نظر ڈالتے ہیں لیکن ہنسی دلانے کے لئے یہ نظر فوری اور بغیر طبیعت پر زور دئے بالکل غیر ارادی ہونا چاہئے۔ اسی لئے ہجو جو فلسفہ کا بے تکلف اور بے آورد استعمال ہے، موثر ترین آلۂ تنقید ہے۔ چنانچہ شیفٹسبری کا یہ دعویٰ کس قدر دانشمندانہ ہے کہ اچھی باتیں وہی ہیں جو تضحیک کی آزمائش میں پوری اتر سکیں اور جو ٹھٹھولی نہ بنیں۔ اگر امریکہ کے پاس کوئی انوکھا نظریۂ علم ہے تو سچ پوچھئے تو وہ عملیت نہیں ہیں بلکہ یہ ہے کہ درک و دقت نظر دلیل سے بہتر ہے اور اس کی ادنیٰ شکل بذلہ سنجی ہے۔ بذلہ سنجی و ظرافت مقصود تک پہنچنے کا

قریب ترین راستہ ہے اور ہنسی گویا قید و بند سے نجات پانے کی خوشی ہے۔

ہمدردی یعنی دوسرے کے درد کے احساس میں، دوسرے شخص کی نفسی کیفیت کا ادراک شامل ہوتا ہے۔ غیر ہمدرد شخص کی آنکھیں گویا دنیا کے اہم واقعات کی جانب بند ہوتی ہیں۔ سرد مہری میں صرف جذباتی ہی رنگ پھیکا نہیں ہوتا بلکہ حق بینی کی صلاحیت بھی کم ہوتی ہے چنانچہ سرد مہر انسان احمق اور گنٹھل بھی ہوتا ہے۔

الغرض احساس کا ایک اہم جزو حق جوئی ہے جس کے بغیر ہم حقیقت سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے۔

۵۔ ہمیں امکان بھر مابعد الطبیعیاتی علم کے سرچشموں کا سراغ لگانے کی ضرورت ہے اس کے لئے یہ کیا ضرور ہے کہ علم کی اس ابتدائی حالت ہی کی جانب رجوع کیا جائے جو احساس پر مشتمل ہوتا ہے اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عقل قوتِ تحلیل و ایجاد ہونے کی حیثیت سے علم کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن احساس اجماعی حالات کے مقابلہ میں ایک ایسا اجماعی رد عمل ہے جو بہت سے فوائد اپنے دامن میں رکھتا ہے اور جس کو اس فوائد کے اژدحام میں کھو نہ دینا چاہئے۔

یہ ہم جانتے ہیں کہ حیوانات کی جبلی قوتیں (تو ہم پرستی تو ان پر کیا کیا حاشیہ چڑھاتی ہے) بسا اوقات ماحول کا نہایت تیز احساس کرتی ہیں۔ ان کا ادراک ہمارے ادراکات پر اکثر سبقت لے جاتا ہے اور ہم کو اچنبھا ہوتا ہے کہ فلاں بات ان کو کیسے معلوم ہو گئی۔ کیڑے مکوڑوں کے ہوش مندانہ طرز عمل، برگسان کی علمی دلچسپی کا موضوع رہے ہیں (ملاحظہ ہو برگسان کی بحث جو جبلت اور فہم پر کی گئی ہے "تخلیقی ارتقاء" باب دوم جس میں اس نے فابر اور پیکہام کے نظریات کو بھڑوں اور دوسرے کیڑے مکوڑوں پر منطبق کیا ہے۔ قیاس یہ ہے کہ حیوان کسی نظریہ کی تشکیل سے معذور ہے لیکن احساسی علم میں حس کا اور جبلت کا چولی دامن کا ساتھ ہے گرد و پیش کے حالات سے گونہ حس رکھنے کی خبر دیتا ہے۔ اگر ایسا ہو

تو پھر جبلی زندگی کامیاب نہیں ہو سکتی۔ عمل دائرۂ حقیقت سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا ہے[1]۔

ہر جبلت جدا جدا، جیسے خواہش غذا، گھونسلہ بنانے کی جبلت، نقل وطن وغیرہ کا تعلق کل ماحول سے نہیں بلکہ اُس کے کسی نہ کسی جزو سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ ساری مخصوص جبلتیں ایک کلی و اجماعی جبلت کی شاخیں ہیں جو حیوان کو اُس کی زندگی کے مقاصد کے سامنے لا کھڑا کردیتی ہیں۔ اسی اجماعی یا بنیادی جبلت کو شوپن ہاؤر عزم حیات کہتا ہے، یا صاف لفظوں میں زندگی بہتر اسلوب پر بسر کرنے کا ارادہ یا اپنی جنس کے سطح نظر کو اپنی زندگی میں پورا کرکے دکھا دینے کا قصد کہا جا سکتا ہے۔ اسی کلی جبلت کے مقابل کل ماحول کا احساس ہے جسے زیادہ صحیح لفظوں میں حسِ حقیقت کہہ سکتے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ یہ احساس جو غالباً عالم حیوانی میں تاریک ہے (تاہم اتنا روشن ہے کہ حیوانات اُس کی روشنی میں اپنے فرائض حیات انجام دے سکتے ہیں) انسان کے اندر اکتسابِ علم کا ایک قیمتی آلہ بن سکے۔ ہو سکتا ہے کہ کل ماحول کا کل رد عمل، عقل کے ہر عمل کے ساتھ جمع بند ہوتا ہوا اور عقل کی رہنمائی کرتا ہو۔ حامیانِ وجدانیت کا دراصل یہی اعتقاد ہے۔

---

[1] L'ACTION NE SAURAIT SE MOUVOIR DANS L'IRREEL"
(L'EVOLUTION CRÉATICE, P IV)

باب ۱۲

وجدانیت سے مرافعہ

۸۸۔ مابعد الطبیعیات میں عقل کے مقابلہ میں وجدان پر اعتماد زیادہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے۔ عرفاء قدیم کا دستور تھا کہ وہ بنی نوع انسان کے سامنے ایسے امور پیش نہیں کرتے تھے جن کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو بلکہ ایسے جو اُن کے چشم دید تھے۔ "روشن ضمیر" ہونے کی حیثیت سے اُن کی تعلیم تمام تر غیر برہانی ہوتی تھی کنفیوشیس اپنے آئینۂ دل میں دیکھ کر بلا دلیل یہ دعویٰ پیش کر دیتا ہے کہ نیک انسان آسمان و زمین کے ساتھ تثلیث قائم کرتا ہے اسی طرح بدھ گویا حقیقت کو دیکھ کر بلا دلیل دعویٰ کرتا ہے کہ خود پسندی، رنج و محن کا سرچشمہ ہے۔ مذہبی الہامات بھی بلا دلیل ہی ہوتے ہیں، یا اُن کو پیغمبروں کا کشف تصور کیا جا سکتا ہے

اور غیر مذہبی مابعد الطبیعیاتی فکر کی ابتدا بھی اسی طرح کی ہوتی ہے۔ "سعی فکر یا مراقبہ" دیکھنے ہی کی شکلیں ہیں یعنی اس کا منشا ہے آرزو خیال کو درست کرنا، انتشار خیال کو دور کرنا دھیان لگانا، تا کہ کچھ نظر آئے۔ تالیس الملطی کا مشہور نظریہ جو فلسفہ یونان کا نقطۂ آغاز ہے اس دعویٰ سے شروع ہوتا ہے کہ "کل اشیا ایک ہی شے کے مختلف مظاہر ہیں اور وہ شے پانی ہے"۔ یہ نظریہ بجائے استدلال کے جس کی تالیس نے جامیٹری میں داد دی ہے وجدان ہی کا اعلان ہے۔ گو یہ ایک فلسفی کا وجدان ہے لیکن بہرحال ہے وجدان ہی۔

چونکہ وجدان مابعد الطبیعیات کا ایک پرانا ذریعہ اکتشاف ہے، لہٰذا قدرتی طور پر جب جب عقل و قیاس سے بے اطمینانی ہوتی ہے انسان کی بازگشت وجدان ہی کی جانب

ہوا کی ہے۔ گمان غالب ہے کہ ہر دور تشکیک میں عقلیت کے آثار بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن وجدانیت کا ہونا اس سے زیادہ گمان غالب ہے۔ تاریخ فلسفہ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مفکر عقل کی رہنمائی کے بعد وجدان ہی کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ چنانچہ افلاطون کے نزدیک علم کلام کا کام یہ ہے کہ وہ ذہن کو حقیقت کے رو در رو پیش کر دے۔ علم کلام عقلی تحقیق کا ابتدائی زینہ ہے۔

۸۹۔ زمانہ وسطیٰ میں مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا سنگ بنیاد "عقیدہ" ہی تھا۔ فلسفہ جس کا شغل ہمیشہ عقل آرائی رہا ہے عقیدہ کا مددگار رہا۔ دینیات کا غلام تصور کیا جاتا تھا۔ عقیدہ، علم حقیقت ہے، خواہ وہ کسی کا بلا واسطہ مستند الہام ہو یا معتقد کا ذاتی ایمان لیکن ہر دو حالات میں اُسے وجدان ہی کہا جائے گا۔

حامیانِ عقلیت کا یہ کہنا کس قدر صحیح ہے کہ عقیدہ ایک فضیلت ہے اور اس لحاظ سے وہ ارادہ کا فعل ہے۔ حق پرستی کا تقاضا ہے کہ انسان حق کے سامنے اپنا سر تسلیم خم کر دے اور اس پر عمل پیرا ہو لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وفادارانہ ارادہ جس شے کا متلاشی ہوتا ہے وہ کوئی عوم نہیں بلکہ ادراک یا دقت نظر ہی کی ایک شکل ہے۔ عقیدہ ہماری امیدوں کا خلاصہ یا اُن اشیا کا تماشا ہے جو ہماری مادی آنکھوں سے اوجھل ہے چنانچہ عقیدہ اپنی ماہیت میں وجدان ہی ہے اور اگرچہ اس کے انکشافات عقل کے خلاف نہیں ہو سکتے لیکن عقل کے ماورا ہو سکتے ہیں۔

۹۰۔ اگر عقل سے سوء اعتماد وہم کو وجدان سے رجوع کرنے کی ترغیب دیتا ہے تو عقل پر غیر معتدل بھروسہ کا ردعمل بھی بالآخر وجدان کی جانب مراجعت ہی کی شکل میں رونما ہوتا ہے شاید عقل پرستی کا مظاہرہ اس قدر عام اور پرجوش طریقہ پر کسی زمانہ میں نہیں ہوا جیسا فرانس میں دورِ روشن خیالی میں ہوا تھا اسی دورِ عقلی میں روسو نے جنم لیا جس کو احساس کا دیوتا کہنا چاہیے۔ فطرت انسانی کی رائج الوقت میکانکی تعبیر سے بیزار ہو کر اس

میکانکی نظریہ کو ٹھکرا دیا جو سلسلہ تصورات کو مادہ کا محکوم مان کر فطرت انسانی کا ایک ایسا خاکہ پیش کرتی ہے جس میں تصویر کے اصلی خدوخال بالکل مسخ ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ روسو نے اس عقیدہ کا اعلان کیا کہ ہمارے اندر انفرادیت کا احساس ایک ایسی شے ہے جو ہمیں ایک بہتر حقیقت سے روشناس کرا سکتا ہے۔ وجدان نفس انسانی کو جبر کے کرگھے پر بنے ہوئے پارچہ خیال کے بجائے ایک ذی ارادہ اور مستقل بالذات عامل کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔

اسی دور میں جرمنی میں بھی ایک پیغامبر وجدان پیدا ہوا تھا جس کا نام جیکوبی تھا (ایف۔ ایچ جیکوبی ۱۷۴۳ء تا ۱۸۱۹ء) وہ عقیدہ کا فلسفی کہا جاتا ہے۔ اس نے اسپنوزا کے فلسفہ کے خلاف جو خالص عقلیت پر مبنی ہے صدائے احتجاج بلند کی، اس کا خیال تھا کہ کوری عقل سے کام لے کر انسان زندیقیت اور قسمت پرستی کا شکار ہو جاتا ہے کیونکہ عقل کی بساط صرف اسی قدر تو ہے کہ وہ محدود و اور ادھوری چیزوں کو لے کر ان کا ایک منظم نقشہ پیش کر دے تعمیر حق کے لئے کچا مال، بالخصوص اشیا کی کلی ماہیت، عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ ایسا خدا جو برہانی ثبوت کا محتاج ہو، خدا ہی کیا ہوا اس لئے عقلی علم ایک طرح کی ملکیت یا کسی شے پر قابض ہونا ہے، لیکن ایک اعلیٰ ترین ہستی کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتی۔ مابعد الطبیعیاتی حقیقت تک آپ تصورات کے بالواسطہ علم کے ذریعہ سے نہیں بلکہ بلا واسطہ ادراک ہی کے ذریعہ سے پہونچ سکتے ہیں۔ جیکوبی اس بلا واسطہ علم کو عقیدہ (GLAUBE) کہتا ہے۔ یہ وجدان ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ اسپنوزا کی نکتہ چینی کے بعد کانٹ کی پہلی تنقید (تنقید عقل محض) کی للکار کا جواب بھی جیکوبی کی جانب سے یہی ہے کہ مابعد الطبیعیاتی علم حاصل کرنے کا ذریعہ وجدان ہو۔

۹۱۔ لیکن جس کو جیکوبی عقیدہ اور ہم وجدان کہتے ہیں، کانٹ بھی قریب قریب اس کو تسلیم کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی دوسری تنقید (تنقید عقل عملی) میں کانٹ گویا عقلیت کی نبض پر ہاتھ رکھ دیتا ہے اور عقیدہ کو اخلاقی ارادہ کا اقتضا بتاتا ہے۔ اپنی تیسری تنقید اور بعض

حیثیات سے سب سے زیادہ عظیم الشان تنقید یعنی (تنقید حکم ۱۷۹۰ء) میں وہ اس نظریہ کا حامی نظر آتا ہے کہ اعتقاد احساس کے مقتضیات پر مبنی ہے۔

لیکن اس مقام پر حسب عادت ایک نئی بات پیدا کرتا ہے۔ احساس سے اُس کی مراد ہمارا جمالیاتی احساس ہے یعنی ہمارا حسِ حسن و توازن۔ چنانچہ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ احساس "حکم" یا تصدیق ہی کی ایک شکل ہے جس کو وہ (URTEIL KRAFT) کہتا ہے۔ یہ جمالیاتی احساسات ایک طرح کی علم و بصیرت ہی ہیں اور انہی کی سراغ رسانی کانٹ کا مآلِ فکر ہے۔ چنانچہ بالآخر وہ اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ فطرت کے متعلق ہمارا یہ احساس کہ اُس کی اشیا موزوں اور کارآمد ہیں، اس امر کی دلیل ہے کہ وہ حیاتِ نامی کی حامل ہے اور یہ صرف وہیں پائی جاسکتی ہے جہاں اصول غایت کارفرما ہو (ملاحظہ ہو انتخابات کانٹ از ڈیش ص ۳۲۹-۴۰۷)

چنانچہ کانٹ کا کہنا ہے کہ زندہ فطرت کے لئے ہمارا پاس و لحاظ اس امر کی دلیل ہے کہ ہم اُس کے پس پشت مابعد الطبیعیاتی حیات کے آثار دیکھتے ہیں جس کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں۔

لیکن کانٹ اس وجدان کی باگ ڈور ڈھیلی چھوڑ دینے کے خلاف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی نفس اس قدر اعلیٰ ہو جو عقلی ادراک کر سکتا ہو اور جو نظریہ غایت کی تصدیق کرنے کے بجائے اس کو سرے سے ختم ہی کر دے چنانچہ وہ احساس کو مابعد الطبیعیات میں داخل کرنے کے ساتھ خارج بھی کر دیتا ہے لیکن ایک ایسا اشارہ کر جاتا ہے، جس کو اس کے مقلدین، اشتیاق کے ہاتھوں میں لیتے ہیں۔ ان میں شیلنگ اور شوپن ہار خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۹۲۔ شوپن ہار کا سارا نظام فلسفہ اسی خیال پر مبنی ہے کہ سائنسی عقل ہمارے سامنے موجودات کی صرف سطح پیش کرتی ہے جیسے ظواہر و مظاہر اور جن کے درمیان عقل تعلقات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتی ہے لیکن حقیقت کا بلا واسطہ علم، وجدانی طور پر ہی حاصل ہوتا ہے اور وجدان ہی کی مدد سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اور ارادہ کی ماہیت ایک ہے۔

آگے چل کر وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ فنون لطیفہ کی پابندیوں، ایثار اور ترک لذات سے انسان اپنے ذہن کو اس قدر جلا دے سکتا ہے کہ اس کے اندر دارِ فانی کی ہیچ مائگی کا وجدانی عکس صاف نظر آجائے اور انسان اپنی ذات کو ایک اعلیٰ کونی مشیت کے اندر غرق کر دے۔

شیلنگ نے کائنات کے ان اشاروں کو کہ احساسِ جمال میں اساسی حقائق کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اہل فن کا کمال، مابعد الطبیعیات کا دروازہ ہے اور "فن فلسفہ کی کنجی ہے" مکمل طور پر اپنا لائحہ عمل بنا لیا ہے۔ (ملاحظہ ہو رینڈ ص ۵۲۲-۵۳۶)

بدقسمتی سے اس مسئلہ پر شیلنگ کے افکار سے غفلت برتی گئی اور شوپن ہار کی یاسیت شیلنگ کے نظریہ وجدان کے مقابلہ میں دلچسپی کا مرکز بن گئی۔ انیسویں صدی دہریت کے بڑھتے چڑھتے دور سے اس قدر مرعوب ہوئی کہ وجدان کو وہ تخئیل کا کرشمہ سمجھنے لگی۔ چنانچہ فن کے ساتھ شغف، فلسفہ کے میدان میں ادب نوازی سمجھا گیا۔ شیلنگ بالطبع ضرور رومانی تھا۔ ہمارے زمانہ میں برگسان کی تصنیفات کے طفیل میں وجدان کی آواز ادب و لحاظ کے ساتھ سنی جانے لگی ہے۔ اس لئے کہ برگسان میں ریاضی داں کی سائنسی احتیاط کے ساتھ شاعر کی دقت نظر سموئی ہوئی ہے۔

باب ۱۳

برگسان

۹۳- ہنری برگسان نے (۱۸۵۹ء) جب وہ پیرس کے اکول نارمل میں اپنی طالب علمی کے دن گزار رہا تھا، اپنے دل میں یہ ٹھانی کہ وہ طبیعیات کے اساسی تصورات زمان و مکان مادہ و حرکت، قوت و توانائی کے متعلق صحیح صحیح معلومات حاصل کرے۔ اس مقصد کی پیروی میں اس نے ایک انکشاف کیا جس نے اس کی زندگی کا پانسہ پلٹ دیا۔ وہ انکشاف یہ تھا کہ "وہ زمان جو ہماری طبعی مساوات میں کارفرما ہے حقیقی زمان نہیں ہے۔ حقیقی زمان کا علم عقل پیمائی اور معیار پرستی سے نہیں بلکہ داخلی حیات کے گزران کا براہ راست تماشا کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس بلا واسطہ ادراک کا نام آگے چل کر اس نے وجدان رکھا۔

یہ برگسان کے لئے ایک زبردست انقلاب ذہنی تھا جس کا اصل مقصود دہریت سے فرار تھا جیکوبی کی طرح برگسان سے بھی یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہی کہ دہریت اور جبریت عقلی طریق فکر کے نتائج ہیں۔ لیکن ایک شے ہے جس کو یہ طریق فکر نظر انداز کر جاتا ہے، یہ فروگذاشت حقیقی زمان اور حقیقی نفس کی ہے، حقیقی نفس وہ ہے جس کی ساری عمر زمان کے بہاؤ میں بسر ہوتی ہے۔ کیفیات نفس علیحدہ علیحدہ تعلیل کے رشتہ میں پروئی ہوئی چیزیں نہیں ہیں بلکہ وہ ایک دوسرے میں پیوست ہیں اور اپنے ماضی کی اس طرح حامل ہیں گویا ہر کیفیت نفس کے اندر سارا نفس لپٹا ہوا ہے۔ حیات نفس کا تعین میکانکی انداز پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس اہم انکشاف کا اعلان برگسان نے اپنی سب سے پہلی تصنیف "زمان اور آزادی ارادی"

میں کیا میکانکیت سے اس نجات میں برگسان نے اپنے ساتھ دوسروں کو بھی شریک کیا ایک تبصرہ نگار لکھتا ہے کہ برگسان پہلا شخص ہے جس نے دہریت پر کاری ضرب لگائی۔ اس کا ہتھیار وجدان ہے جس کی عمومیت ہر جگہ کارگر ہے

۹۴- برگسان کا طرۂ امتیاز درحقیقت اس سعی مشکور میں مضمر ہے جو اس نے وجدان جیسے ناقابل گرفت طریق کار میں صرف کی اور اس کو مختلف موضوعات پر استعمال کر کے اس کی وسعت کا مظاہرہ پیش کیا۔ برگسان نے اپنے نظریۂ وجدان کو "مقدمۂ مابعد الطبیعیات" میں نہایت خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے۔ یہ مقالہ سنہ ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا تھا۔

برگسان نے نہایت واضح طور پر بتایا ہے کہ وجدان کسی قضیہ کے متعلق احساس تیقن کا نام نہیں ہے بلکہ وہ موجودات میں سے کسی شے کا ادراک ہے یعنی وہ ادراک حواس ہی کی ایک نوع ہے جو دائرۂ حواس کے باہر حائل ہے۔ چنانچہ اس کو غیر مرئی اور غیر محسوس لیکن واقعی اشیا کا ادراک کہنا، بالکل بجا ہے۔ چنانچہ زمان جس کو ہمارے حواس ادراک نہیں کر سکتے، برگسان کا کہنا ہے کہ اسے ہمارا وجدان ہی ادراک کرتا ہے۔

وہ کیا کیا اشیا ہیں جن کا ادراک، وجدان کر سکتا ہے؟ حرکت اور تغیر کی مختلف شکلیں کیونکہ وقت اس کی تشکیل میں شامل ہے نفس اور اس کے علاوہ وہ تمام جاندار ہستیاں حیوانات دیگر اشخاص اور وہ سب کچھ، جو "ہمدردانہ علم" کا موضوع ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ حیات کے وہ اجزا جو زندہ ہیں یا جو حیات کی پیداوار ہیں، ڈرامے کے اشخاص، ہنرمندی کے جوہر، وجدان کا سب سے نادر اور انتہائی کمال، حیات عالم کے اس مرکزی نبض کے دریافت کرنے میں شامل ہے، جو اجزا کے ربط و اتحاد میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ برگسان نے اس اعتقاد کو "جوشِ حیات" کے نام سے تعبیر کیا ہے۔

کیا ہم ان اشیا کی کوئی عام تعریف کر سکتے ہیں۔ ان اشیا کے داخلی و خارجی پہلو الگ الگ ہونا چاہیے۔ وجدان کا موضوع داخلی پہلو ہے جبکہ عقل کا موضوع خارجی پہلو ہوتا ہے۔

ان اشیا کی مزید نوعیت یہ ہونا چاہئے کہ وہ مرکب بھی ہوں بسیط بھی تاکہ عقل اُن کی تحلیل کرسکے، اور وجدان ایک اکائی کی حیثیت سے اُن کا ادراک کرسکے۔ ایسی تمام اشیا نشوونما کی خصوصیت سے ممتاز ہوتی ہیں۔ جو اُن کی کثرت کو وحدت کے رشتہ میں باندھتی ہے چنانچہ ایسی تمام اشیاء کا علم وجدان سے ہوتا ہے۔

۹۵۔ اب سوال یہ ہے کہ عقل کے وہ کون سے نقائص ہیں جن کی وجہ سے وہ ان اشیاء کے علم سے معذور ہے۔ ان نقائص کی جانب وقتاً فوقتاً اشارہ کیا گیا ہے۔ بسہولت فہم کے لئے ہم اُن سب کو یہاں جمع کئے دیتے ہیں۔

(۱) عقلی علم خارجی ہوتا ہے۔

عقل اپنے موضوع کے خارجی پہلو پر نظر ڈالتی ہے۔ وہ اس کو دوسری اشیاء سے مقابلہ کرکے اُن اشیاء سے مشابہ یا مختلف تصور کرتی ہے۔ فرض کیجئے کہ میں کھجور کے پودہ کو پہلی مرتبہ دیکھتا ہوں اور فیصلہ نہیں کرسکتا کہ وہ درخت ہے یا ترکاری۔ ہر دو حالت میں، میں اُس کا تصور دوسری اشیا کے ماتحت جو پہلے سے میرے علم میں ہیں، کرنے کی کوشش کرتا ہوں بالآخر میں اُس کی نوع متعین کرنے میں کامیاب ہوتا ہوں یعنی دوسرے درختوں سے اُسے مشابہ پاکر کھجور کے درخت کو درخت ہی کے تصور کے تحت میں رکھ دیتا ہوں۔ تصور عقلی علم کا ایک ممتاز آلہ کار ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ تصور کی مدد سے ہم مشابہتوں کا پتہ لگا سکتے ہیں لیکن درخت کی حیات کے گہرے مفہوم سے محروم رہتے ہیں۔

(۲) عقلی علم اضافی ہوتا ہے۔

جب ہم کسی شے کا علم اس کو کسی دوسری شے سے مقابلہ کرکے حاصل کرتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ ہم اُس کا علم دوسری شے کے رشتہ سے حاصل کرتے ہیں۔ اس علم کی دوسری اضافت ہماری دلچسپی کی جانب ہے جو اس مقابلہ و مشابہت کا سراغ لگانے کی داعی ہوئی ہے۔ فرض کیجئے مجھے پتوں کے مطالعہ کا شوق ہے اور میں دیکھتا ہوں کہ کھجور کے پودہ میں بھی دوسرے

درختوں کی طرح پتے ہیں۔ اب اگر میں لکڑہارا یا ہیزم فروش ہوں تو کھجور کو میں درخت کے تحت ہی نہیں بلکہ ترکاری کے تحت میں رکھوں گا، اس لئے کہ مجھے اس سے لکڑی تو دستیاب ہو نہیں سکتی۔ اس بنا پر ہر تصور یا جنس ایک "نقطۂ نظر" یا کسی مخصوص دلچسپی یا غرض کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک ناشر کا تصور کسی کتاب کے متعلق ایک ایسی جنس کی حیثیت سے ہوتا ہے جس کی بکری اچھی یا بُری ہو۔ ناشر کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ کتاب "فی نفسہٖ" کیسی ہے بلکہ اس کا تصور تمام تر اس کی غرض سے وابستہ ہوتا ہے اس لئے اس کا علم مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے

(جب ہماری دلچسپی، جیسے مذکورہ بالا مثال میں کوئی عملی پہلو رکھتی ہے تو جو علم ہم کو نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت عملی ہوتی ہے۔ ناشر کے لئے کتاب کا مفہوم اُس کے نفع نقصان تک محدود ہے اور اُس کے خیال کے صحیح و غلط ہونے کا دارومدار اس کے نتیجہ پر ہے۔ برگسان کے نزدیک کل طبعی سائنسوں کا ایک عملی پہلو ہوتا ہے۔ ہم کائنات عالم پر نظر ڈال کر یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اس کے اندر کس طرح نقل و حرکت کرسکتے ہیں اور موجودات کو کس طرح ترتیب دے سکتے ہیں اور اپنے تصرف میں لا سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے طبعی سائنسوں کے جملہ تصورات کا عملی پہلو ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ برگسان کو عملی فلاسفہ میں شمار کرنے لگے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اس کے فلسفہ کا مخصوص پہلو ہرگز نہیں ہے)

(۳) عقلی علم مجرد اور جزوی ہوتا ہے۔ ہر نقطۂ خیال، متعدد امکانی نقاطِ خیال میں سے ایک ہوتا ہے اور اس لئے وہ کل حقیقت کے ایک جزو ہی کو ظاہر کرسکتا ہے۔

چنانچہ شاہ دانہ کو ماہر نباتات اور باورچی کے نقطۂ خیال سے پھل تصور کیا جائے گا مصور کے نقطۂ خیال سے وہ حیاتِ ساکن کا ایک ٹکڑا یا آرائش کا ایک جزو ہے۔ بچوں کے لئے ایک دوسرے کو مارنے کا آلہ ہے یا رنگ بنانے کی چیز ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ یہ سب ہے بلکہ اس سے کچھ اور زیادہ بھی ہے۔ فی الحقیقت اس میں سے ہر تصور جدا جدا شاہ دانہ کا نامکمل علم ہے۔

ایک معنی کر کسی شے کا خاکہ بھی اس شے کی تجرید ہی ہے۔ زمرہ شاہ دانہ، شاہ دانہ کے پودہ کی حیات کا جزو ہے تصور اُس کو ماحول سے یک قلم تراش کر الگ کر لیتا ہے، جس کے اندر رہ کر ہی شاہ دانہ، شاہ دانہ ہو سکتا ہے۔

(۴) عقلی علم اپنے موضوع کو ساکن اور اس لئے "مردہ" دکھاتا ہے

تصور کے لئے لازمی ہے کہ وہ جوں کا توں بنا رہے۔ اگر مفہوم اپنا مفہوم بدل ڈالے تو پھر وہ دوسرا ہی مفہوم ہو جاتا ہے۔ درختوں میں تغیر واقع ہو سکتا ہے لیکن درخت کا تصور ایک مستقل شے ہے۔ چنانچہ تصور ادلنے بدلنے والے اشیا کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہو سکتا حرکت کا تصور کرنے میں ہم سکون کی متعدد حالتوں کو جمع کرتے ہیں۔ حیات کا تصور کرنے میں ہم اُس کی مقررہ اکائیوں اور قوانین کو پکڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق عمل کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے؟

(۵) الحاصل عقل تحلیل کرتی ہے اور ترکیب سے معذور ہے۔ وہ جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر سکتی ہے لیکن پھر اُس کے اجزا کو جوڑ کر جیتا جاگتا "کُل" نہیں بنا سکتی۔

۹۶۔ ان سب امور میں وجدان عقل کی ضد ہے۔ چنانچہ جہاں عقل اپنی ہار مانتی ہے وہاں وجدان اپنی کامیابی کا مدعی ہے۔ بالخصوص وہ اُن تمام دشواریوں کا، جو علم کی "اضافیت" سے پیدا ہوتی ہیں تنہا جواب ہے کیونکہ وہ مختلف نقاطِ نظر، مقابلوں اور مخصوص اغراض سے قطع نظر کر کے اپنے موضوع کی ماہیت پر بلا واسطہ چھا جانے کی کوشش کرتا ہے اس بنا پر وجدانی علم کو بلا واسطہ اور مطلق کہنا بے جا نہ ہوگا۔

وجدان سے یہ بھی توقع کی جاتی ہے کہ وہ تجربہ اور عقل پرستوں کے باہمی جھگڑوں کو چکا دے کیونکہ یہ دونوں بیرونی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ تجربہ ایک ذی حیات شے، مثلاً نفس کا مطالعہ کرتے وقت صرف اُس کی کیفیات بیان کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ وہ بزعم خود سمجھتا ہے کہ اپنے مشاہدہ کی رپورٹ پیش کر رہا ہے۔ لیکن فی الحقیقت وہ اپنی تحلیل بھی کا

نگار ہے۔ حامی عقلیت نفس کی وحدت کا مدعی ہے لیکن وحدت ایک عقلی تصور کی حیثیت سے ایک مجرد عددی صفت ہے جو نفس، ایک ستون اور ایک پتھر کے ساتھ مشترک رکھتا ہے۔ یہ دونوں اضافی حقیقتیں ہیں اور دونوں نفس کے صحیح علم کا ذریعہ اسی وقت ہو سکتی ہیں جب وہ وجدانی اصول پر کاربند ہوں۔ وجدان ایک ایسی شے ہے جو تعیمات کی تہہ میں ڈوب کر حیات کی خاصیت تک پہنچ سکتا ہے۔

یہاں تک برگسان کا نظریہ وجدان بیان کیا گیا۔ اب لائیے اس کو پرکھ کر بھی دیکھیں۔

باب ۱۴

تنقید وجدانیت

۹۶- وجدانیت ہمارے سامنے یہ سیدھا سادھا مسئلہ پیش کرتی ہے: کیا ہم بنی نوع انسان کسی شے کا ادراک حواس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے بھی کرسکتے ہیں؟ لائیے یہاں ہم حامیانِ وجدانیت کے دو دعووں کی جانچ کریں جو علم ذات اور علم تسلسل سے متعلق ہیں۔

علم ذات شاید وجدان کا بہترین ثبوت ہے، اس لئے کہ ہم اپنے نفس کا ادراک جسمانی حواس کے ذریعہ سے نہیں کرسکتے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہم کو اُس کا ادراک ہوتا ضرور ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک سب سے زیادہ یقینی علم "وجود ذات" ہی کا ہے، کیونکہ اگر میں اپنے وجود میں شک کرتا ہوں تو مجھے اپنے شک کا علم ہوتا ہے اور میں شک کس طرح کرسکتا ہوں اگر میرا وجود ہی نہ ہو۔ ہر شے کے علم کے ساتھ مجھے ضمناً اپنی ذات کا بھی علم ہوتا ہے۔ اگر میں کلاک کی ٹک ٹک کو سنتا ہوں تو میرے اس تجربہ کی مکمل تعبیر یہ ہوگی کہ "میں کلاک کو ٹک ٹک کرتے سن رہا ہوں۔" مجھے کلاک کے شعور کے ساتھ اپنی سماعت کا شعور اور اپنی ذات کا بھی شعور ہوتا ہے جو سماعت کا کام انجام دیتی ہے۔

لیکن یہ بلا واسطہ علم ذات بہت سے اعتراضات کا محل رہ چکا ہے۔ ہیوم نے تو احساسات کے دھارے میں، ذات کو گم ہی کردیا اور کانٹ بھی ہیوم کی اس حد تک تصدیق کرتا ہے کہ ذات، موضوع ہوتے ہوئے معروض نہیں بن سکتی۔ میرا یہ کہنا کہ "میں اپنا ادراک کرتا ہوں"، ایک ہی زبان میں اپنے تئیں شاہد و مشہود[۵۱] کہنے کے برابر ہے۔ ذات شاہد ہوسکتی ہے

---

۵۱ اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے | حیران ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں (غالب)

مترجم

مشہود کے لئے لازمی ہے کہ وہ غیر ذات ہو۔ کانٹ کے خیال میں "ذات" منطقی حیثیت سے ہر شخص کے لئے ایک ایسا مرکز ہے جس کے جانب اس کی مختلف کیفیات لازمی طور پر منسوب کئے جاتے ہیں۔ ہر انسان اپنے تجربات پر ان فقروں کا اضافہ کرسکتا ہے: "میں سنتا ہوں" "میں دیکھتا ہوں" ہر جملہ کا مبتدا "ذات" کا قائم مقام ہے۔ لیکن جب "ذات، وجود ذات پر استدلال کرتی ہے (یہاں ہیوم نے مغالطہ کھایا) تو ذات کبھی ذات سے دوچار نہیں ہوتی، جیسا کہ ایک ناقد کا کہنا ہے کہ ہیوم کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے گھر سے باہر نکل کر کھڑکی میں جھانک کر اپنے آپ کو دیکھے اور پھر یہ کہے کہ وہ اپنے کو گھر میں نہیں پاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ امر ذات کے منافی فطرت ہے کہ وہ اپنے کو دیکھ سکے۔

ہمارے زمانہ میں بھی ان شکوک کو مختلف مفکرین نے مثلاً چارلس ویرس، جوشیا رائس وغیرہ نے اجاگر کرکے دکھایا ہے (ملاحظہ ہو "کائنات اور فرد" جلد دوم ص۱۰۲ "مسئلہ عیسویت" جلد دوم ص۱۱۰ و مابعد ص۱۲۰ و مابعد) رائس نے اس مسئلہ کو ان قطعی لفظوں میں پیش کیا۔ "میں اپنا مشاہدہ کبھی نہیں کرتا" (کائنات اور فرد ص۲۶۰) "فہم عامہ جب ذات کی جانب رجوع کرتی ہے نہیں جانتی کہ وہ کس کو مخاطب کررہی ہے۔" رائس اپنے فیصلہ کو تجربہ کی اُن پیچیدگیوں پر مبنی کرتا ہے جو ہمیں اپنی ذات کا تصور کرنے میں پیش آتی ہیں یعنی ذات کے حدود جاننے میں اور یہ معلوم کرنے میں کہ کہاں ذات کی حد ختم ہوتی ہے اور غیر ذات کی حد شروع ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا ہم نہیں جانتے کہ ہم کس قماش کے آدمی ہیں جس کا اندازہ ہمارے احباب ہم سے بہتر لگا سکتے ہیں۔ ہم اپنے متعلق جو رائے قائم کرتے ہیں وہ دراصل دوسروں ہی کی رایوں کا عکس ہوتا ہے اور اپنی شخصیت کا اندازہ اس کے متعلقات، مثلاً عہدہ اور فرائض منصبی کو نظر انداز کرکے کرتے ہیں۔ رائس کا کہنا ہے کہ جس طرح ہم دوسروں کا علم ان اشارات کی تعبیر کرکے حاصل کرتے ہیں جو وہ ہم کو مہیا کرتے ہیں، اُسی طرح اپنے متعلق علم ہم اُن ہزاروں اشاروں اور علامتوں سے حاصل کرتے ہیں جو ہمیں خاص کر معاشرتی تجربہ سے

سلسلہ میں ملتے ہیں اور ہمیں بتاتے ہیں کہ ہم کس قسم کے انسان ہیں۔

۹۸۔ ذات کے متعلق قطعی فیصلہ دشوار امر ہے اور بہت کم لوگ کسی قطعی نتیجہ تک پہونچ سکتے ہیں لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے کا وجود ہوتا ہے اور ہم کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے لیکن ہم اس کے خصائص و حدود بیان کرنے پر قادر نہیں ہوتے، چنانچہ اپنے متعلق جن امور میں ہم یقین کے درجہ تک نہیں پہونچتے، زیادہ تر یہ سوالات ہوتے ہیں کہ دوسروں کے مقابلہ میں ہمارے درجہ کا تعین کیا ہے؟ یا کہ ہم اپنی پیمائش کس طرح کریں۔ کیا ہم دوسروں کے مقابلہ میں ہوشیار ہیں یا ٹھس؟ جفاکش ہیں یا کام چور؟ قابل اعتماد ہیں یا تھالی کا بینگن؟ یہ سب سوالات تقابل یا تصور کے طالب ہیں، جو عقل کا کام ہے نہ کہ وجدان کا۔ اگر عقل اس باب میں اپنے کو معذور پاتی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جو شعور ذات ہمیں بلا واسطہ حاصل ہے اس میں شک کرنے لگیں۔

شعور ذات کے متعلق شک کرنا دراصل اس بات کی تصدیق کرنا ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جاننے والا جانی ہوئی شے سے مختلف ہے، سچ پوچھئے تو ضمناً دونوں کو جاننے کا مدعی ہے۔ ورنہ وہ دونوں کو ایک دوسرے سے تمیز کس طرح کر سکتا؟ اس لئے کہ جاننے والے کا جاننا بھی لازم آتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ ذہنی صفات کی تحدید و تعین کرنے میں ہم اکثر غلطی کرتے ہیں تو وہ غلطیوں کے متعلق حکم لگانے کے لئے کچھ نہ کچھ معیار ضرور رکھتا ہے۔ ایسے شخص کی مثال اس شخص کی سی ہوگی، جو کہے کہ یہ ترجمہ غلط ہے لیکن اصل کو کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ وہ اپنے دعوے کی خود تردید کرتا ہے۔ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ذات روز بروز اور جماعت بہ جماعت مختلف ہے وہ درحقیقت اس امر کا مدعی ہے کہ ذات میں نمو ہے اور اس میں تغیر ہوتا رہتا ہے چنانچہ اس بنا پر وہ ذات کو پہچاننے اور اس کو سمجھنے کا اقبال کرتا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ حامی وجدانیت جہاں تک ذات کا تعلق ہے اپنے دعوے میں صحیح ہیں۔ ہم اپنی ذات کا بلا واسطہ علم رکھتے ہیں باوجود اس مجبوری کے کہ یہاں عالم و معلوم ایک ہی

ہیں، اور یہ علم ایک ایسا اساسی علم ہے جس کی مدد سے ہم جملہ مغالطات کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ حقیقتاً اپنی پسند بدگیوں، خوشیوں اور رنجوں کا آخری حَکم خود انسان ہی ہے۔

۹۹۔ ہم حامی وجدانیت کے اس قطعی دعویٰ کو کہ وجدان ایک حقیقت ہے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ وجدان علم قطعی کا ایک ذریعہ ہے (رہا یہ امر کہ ذات کے علاوہ ہم اس کے ذریعہ سے اور کس کس چیز کا علم حاصل کر سکتے ہیں، یہ مسئلہ البتہ غور طلب ہے) اب رہا اس کا سلبی پہلو یعنی عقل ان چیزوں کے علم سے معذور ہے، اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ہم "تغیر مسلسل" کے مسئلہ کو لیتے ہیں۔

برگساں کا کہنا ہے کہ تغیر بھی زمان کی طرح، عقل کے ہاتھوں اجزا میں پارہ پارہ ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے اور عقل ان اجزا کو کل کی اصلی صورت میں تحویل کرنے سے معذور ہے۔ یہ وجدان ہی سے عمل میں آسکتا ہے۔ برگساں کو اپنے نظریہ کی تشریح میں حرکت اور سینما کے فلم کی مثال نہایت محبوب ہے جسے وہ دہرا کر استعمال کرتا ہے۔ میرے خیال میں اگر ہم "تسلسلِ عام" کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیں تو اس مسئلہ کو سمجھنے میں بھی سہولت ہوگی۔ تسلسل عام کو، ہم ایک مسلسل خط مستقیم یا ایک غیر منقطع حرکت کی مثال میں واضح طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ ایک خط ا ب کو مسلسل کہنے سے ہماری مراد کیا ہے؟ تو اس کا جواب ہمیں سلبی اسلوب میں دینا ہوگا یعنی یہ کہ وہ خط کسی مقام پر نہیں ٹوٹتا یا اس میں کہیں خلا نہیں۔ اس کو زیادہ واضح طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ ایک نقطہ ا سے ب تک حرکت کرتا ہے۔ چنانچہ اس مثال کے حوالے سے مسلسل حرکت کے متعلق سوال کے جواب میں ہم یہ خط پیش کر دیں گے اور بتائیں گے کہ وہ نقطہ اپنے سفر میں خط کے کل نقطوں کو کس طرح عبور کرتا ہے۔ عقلاً خط کا تسلسل ان نقطوں کے لفظوں سے سمجھایا جا سکتا ہے جن کی تعداد لاانتہا ہے لیکن یہ سوال تشنۂ جواب رہ جاتا ہے کہ ان نقطوں کے مقامات

کو ہم کس طرح سمجھائیں گے جن میں سے ہر ایک خط کی صفر لمبائی کو گھیرے ہوئے ہے، اگر بایں ہمہ سب مل کر خط کو ترکیب دیتے ہیں۔

فرض کیجئے کہ اس خط کو ہم اس طرح پر کرتے ہیں ا اور ب کے بیچ میں ہم نقطہ س لگا دیتے ہیں اور پھر ان دونوں نقطوں کے بیچ میں ایک اور نقطہ لگا دیتے ہیں اور اس طرح ہر دو نقطوں کے درمیان ایک نقطہ قائم کرنے کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ اس عمل سے بظاہر نقطوں کے نامتناہی تعداد کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور خط بھرا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن واقعتہً شاید ایسا نہیں ہے اس امر کی تحقیق کے لئے ایک دوسرا خط ا۔ب، لیجئے جس کی لمبائی خط ا۔ب پر مربع کے قطر کے برابر ہو اور جس طرح پہلے خط ا۔ب میں نقطہ لگائے تھے، اسی تناسب مقامی سے خط ا۔ب، میں بھی نقطہ لگا جایئے اس طرح کہ آپ کو اس دوسرے خط ا۔ب میں بھی نقطوں کی لامتناہی حاصل ہو جائے۔ اب اگر آپ خط ا۔ب کو خط ا۔ب پر اس طرح منطبق کریں کہ نقطہ ا نقطہ ا پر پڑے تو آپ دیکھیں گے کہ ا۔ب کا کوئی دوسرا نقطہ ا۔ب کے کسی نقطہ پر منطبق نہ ہو گا جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم دوسرے خط میں ایسی لامتناہیت کا انکشاف کرتے ہیں جو پہلے خط ا۔ب میں شامل نہ تھی، حالانکہ تجربہ سے ہم ا۔ب میں بھی نقطوں کی لامتناہیت معلوم کر چکے ہیں۔ اسی طرح دوسرے خطوط میں بھی جن کی نسبت اصل خط سے مقدار اصم میں ہو ہمیں مختلف لامتناہیاں ملیں گی۔

لہٰذا ہم کو نقطوں کے سلسلہ کی تحدید کے لئے کوئی قاعدہ وضع کرنا چاہیے۔ چنانچہ ماہرین ریاضی نے اس کی کوشش کی ہے۔ ڈیڈکینڈ اور کنٹور نے اس سلسلہ نقاط کی تحدید کے کچھ ایسے اسلوب اختیار کئے ہیں کہ خطوط میں خلا نہ رہے اور نقطوں کے درمیان خط کے ٹوٹنے کا امکان نہ رہے۔ ہم ان مباحث کا یہاں اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے لیکن اس سوال کا جواب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ماہر ریاضی اپنی کامیابی کو کس معیار سے جانچتا ہے۔ یہ معیار سلسلہ کے تصور میں مضمر ہے یعنی کل نقطوں کا خط میں ہونا۔ ریاضی داں کو

تسلسل کا تصور بھی نقطہ کے تصور کے ساتھ حاصل ہے، بلکہ سچ پوچھئے تو ایک ماہر ریاضی کے لئے مسلسل کا تصور ان دونوں تصوروں سے آسان تر ہے۔

اسی طرح اگر ہم مسلسل حرکت کی تحلیل کر کے یہ انکشاف کریں کہ سکون کی لامتناہی حالات کا سلسلہ مسلسل حرکت کے مفہوم کے منافی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم مسئلہ پر مسلسل حرکت کے تصور کو معیار قرار دے کر نظر ڈال رہے ہیں۔

۱۰۰۔ چنانچہ ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ تغیر کے علم سے عقل کو بالکل شہر بدر نہیں کیا جا سکتا ہے فعل اور متعلق فعل اسی درجہ کے "تصورات" ہیں جیسے اسما اور صفات "دوڑنا" ایک خاص طرح کی حرکت کا تصور ہے۔ "پگھلنا" ایک خاص قسم کی تبدیلی کا تصور ہے۔ یہ عام تصورات ہیں جن کی بہت سی مثالیں اور قسمیں ہو سکتی ہیں۔

تصور نا قابل تغیر ہوتا ہے۔ "دوڑنے" کے معنی دوڑنا ہی ہو سکتے ہیں، چلنا، رینگنا اور اڑنا نہیں ہو سکتے۔ تاہم "دوڑنا" ایک تغیر کا تصور ہے لیکن اس تصور کا غیر متغیر ہونا "تغیر" کو غیر متغیر نہیں بنا سکتا اور نہ اس کو ایک زندہ واقعہ کے غیر مطابق بنا سکتا ہے۔

۱۰۱۔ وجدانیت پرستوں کی یہ عام غلطی ہے کہ وہ وجدانی خط کے چاروں طرف ایک حصار کھینچ دیتے ہیں تاکہ اس کے اندر عقل کا گذر نہ ہو۔ اس نوعیت کی تحدید صریحاً تصور کے حکم میں داخل ہے اور اس لئے لازماً عقل کا دخل ہو گیا۔

عقل نفس انسانی ہی کی ایک قوت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں ہمارے نفس میں کارفرما ہیں۔ وجدان اشیاء کے وجود کا پتہ لگاتا ہے اور عقل ان کی تعریف کرتی ہے۔ وہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، بلکہ ایک دوسرے کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

زیادہ سے زیادہ ہم ان دونوں میں یہ امتیاز کر سکتے ہیں کہ وجدان کل کا ادراک کرتا ہے اور عقل اجزا کا نفس شے کا، اشیاء کے درمیانی علائق کا، اشیاء کی امتیازی

خصوصیات کا اور اُن صفات کا جو دوسری اشیا میں مشترک ہیں، چونکہ اجزا کے مطالعہ میں مشغول ہو کر کل کو فراموش کر دینے کا اندیشہ رہتا ہے، اس لئے ہم کو وقتاً فوقتاً وجدان کی جانب بازگشت کی ضرورت ہے۔

عام طور پر اجزا پر غور کرتے وقت ہم کل کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس لئے ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ہمارے تخیلات محض مردہ تصورات کو پیش کرتے رہیں، جن میں دوبارہ جان ڈالنے سے ہم معذور ہوں۔ کائنات کا سائنسی علم شاعری کی ترقی کا مانع نہیں اور نہ تشریح کا علم (ANATOMY) جیسے جاگتے جسم کی اس وجدانی قدر شناسی میں کمی پیدا کرتا ہے جو ہر مصور کو اپنے کمال کے جوہر دکھانے کا میدان ہے۔ فن کار کو سائنس کی تحقیقات اور عقلی تحلیل و تجزیہ سے فائدہ ہی پہونچتا ہے۔ ہر شخص زندگی کے فن میں وجدان اور عقل دونوں کی باہمی مدد ہی سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔

باب ۱۵

وجدانیت کا تخمینہ

۱۰۲- وجدانیت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ اس دنیا کو جس میں ہم رہتے ہیں جاننے میں ہماری ہمت افزائی کرتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ لا ادریت کا جواب ہے۔

لا ادریت اور عقلیت دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ظواہر کے پس پشت ایک غیر معلوم یا ناقابل رسائی حقیقت ہے۔ وجدانیت کا کہنا ہے کہ اگر ظواہر کے پس پشت کوئی حقیقت ہے بھی جسے ہم حیات کہہ سکتے ہیں وہ مظاہر حیات کے پس پشت ہوتی ہے۔ تاہم یہ مسلم ہے کہ ایسی کوئی شے نہیں ہو سکتی کہ جس پر اضافیت علم کا پردہ مستقل طور پر پڑا رہے۔ اس لئے کہ وجدان یا تاخر پذیر فہم سے ہم ہر حقیقت کا جیسی وہ ہے پتہ چلا لیتے ہیں۔

۱۰۳- بظاہر یہ بڑا بھاری دعویٰ معلوم ہوتا ہے، جو ہیوم، کانٹ، اسپنسر اور دیگر محتاط فلسفیوں کی احتیاط پسندیوں کے مقابلہ میں ایک لمبا قدم معلوم ہوتا ہے۔ کیا وجدان اپنا اعتبار قائم کرنے کے لئے کچھ اپنی مابعد الطبیعیاتی تحقیق پیش کر سکتا ہے؟ کیا وہ حقیقت کی ماہیت کے متعلق کوئی رپورٹ پیش کر سکتا ہے؟

ادراک، بلاشک ایک پرائیویٹ معاملہ ہے۔ مختلف لوگوں کا کائنات کے متعلق مختلف ادراک ہوتا ہے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ مختلف ذہنوں کا ادراک یکساں نہ ہو، چنانچہ ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وجدان ایک ذریعہ علم کی حیثیت سے کسی ایسی مخصوص مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا حامل ہے جو عقلیت کے نظریہ سے افضل ہو۔

لیکن چونکہ مدعیانِ وجدانیت، بالخصوص برگسان اپنے نظریات کو بدیہی اسلوب میں پیش کرتے ہیں۔ اُن کی تحقیقات ایسی ہیں جن کی تصدیق دیگر محققین کا وجدان کر سکتا ہے۔

۴۔۱ سب سے پہلے ماہیت حیات کے متعلق برگسان کا بیان قابل سماعت ہے۔

برگسان کے نزدیک "امتداد" ماہیتِ حیات ہے یعنی یہ کہ حیات اپنے حال کے ساتھ ماضی کو لے کر چلتی ہے۔ اس میں حافظے کی قوت ہے۔ امتداد یہاں اصطلاحی مفہوم میں استعمال ہوا ہے چنانچہ اُس کو ہم چٹانوں اور ذرات کے متعلق استعمال نہیں کر سکتے حالانکہ ان کا وجود ایک مدت سے ہوتا ہے مگر وہ امتداد کے تصور سے اس لئے خارج سمجھے جائیں گے کہ وہ اپنی ماضی کو ساتھ لے کر آگے نہیں بڑھ سکتے۔ حیات برف کی گیند کی طرح وقت کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے چنانچہ ہر لمحہ کے بعد اُس کی ذات میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔

اس بنا پر (ایک زندہ ہستی کے لئے) ایک ہی حال کی تکرار نہیں ہوتی۔ ہر واقعہ کا دوبارہ پیش آنا، اس کے پہلے وقوع کی یاد سے مل کر مختلف ہوتا ہے۔ کسی واقعہ کا اعادہ کبھی زیادہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے (جیسے کبھی کسی گیت کو دوبارہ سننے میں ہمیں زیادہ لطف آتا ہے) کبھی ناخوشگوار معلوم ہوتا ہے (جیسے ایک مرتبہ دیکھے ہوئے ڈرامے کو دوبارہ دیکھنا جس کا پلاٹ جان لینے کے بعد ہماری دلچسپی کم ہو جاتی ہے) بہر حال اس میں بھی کچھ نہ کچھ نیا پن ضرور ہوتا ہے۔ حیات ہمیشہ اپنے چہرہ پر جدت کا غازہ لگا کر ہمارے سامنے آتی ہے۔

تاریخ کے قوانین معلوم ہو جانے کے بعد، اپنی اصلی حالت میں نظر نہیں آتے، ہر نیا مفہوم ایک نیا ردعمل، ایک نیا تجربہ اپنے جلو میں رکھتا ہے۔ چنانچہ حیات اپنی ماہیت کے اعتبار سے تخلیقی ہوتی ہے اور ارتقا کو "جوشِ حیات" کا ایک ثمرہ ہی سمجھنا چاہیے۔

۵۔۱ مذکورہ بالا بحث کے نتیجہ ترتیبی کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ حیات "آزاد" ہے اور میکانکی پابندیاں اس پر عائد نہیں ہوتیں۔ ارادہ آزاد ہے۔ ہر زندہ شے آزاد ہے۔ اس معنی کر کہ اس کا ہر فعل لمحہ بہ لمحہ اندر ہی اندر سے نت نئے انداز پر مرتب و منظم ہو کر خود بخود

سرزد ہوتا رہتا ہے نہ کہ خارجی موثرات سے مجبور ہو کر، جو قوانین فطرت کا منشا ہے۔

میکانکی قانون صرف اُن واقعات پر حاوی ہے جو تکرار پذیر ہوتے ہیں مثلاً ہر مخصوص علت کے بعد ایک مخصوص معلول کا ظہور میں آنا۔ حرارت گرنے سے پانی کا جم جانا وغیرہ وغیرہ لیکن کسی شے میں جدت کا پیدا ہونا یا اُس سے بالکل مختلف ہو جانا جیسی کبھی پہلے تھی، یا اُس کا ناقابل تکرار ہونا، یہ سب ایسے امور ہیں جہاں "قانون" کو پیر ٹیکنے کی گنجائش نہیں۔ چنانچہ یہ قانون کہ "ہر علت کے بعد معلول واقع ہوتا ہے" اس امر کا طالب ہے کہ ہم علت و معلول میں امتیاز کریں۔ کلہاڑی کا گرنا ایک واقعہ ہے اور لکڑی کا پھٹنا بعد کا واقعہ ہے اور علانیہ ایک مختلف واقعہ ہے لیکن حیات اور بالخصوص حیاتِ نفسی میں اس طرح ماضی و حال کا صاف صاف تفرقہ نظر نہیں آتا، بلکہ ماضی حال کے اندر موجود اور "کیفیات نفس" ایک دوسرے میں سرایت کئے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ یہاں آکر تعلیل اپنے معنی گم کر دیتی ہے (زمان اور آزاد قوت ارادی، باب دوم)

اس میں شک نہیں کہ کچھ نفسیاتی قانون ایسے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نفس میں کچھ ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جن میں یکسانیت اور باقاعدگی پائی جاتی ہے لیکن یہ باقاعدگی اکثر و بیشتر عادت کی شکل میں خود نفس کی پیدا کی ہوئی ہوتی ہے۔ ہم عادت کو ایک ایسا میکانکی عمل کہہ سکتے ہیں جو اکتسابی ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر نفس اپنی عادات کا غلام بن جائے تو وہ خود اپنی پیدا کی ہوئی میکانیت کا شکار رہ جاتا ہے لیکن عادت کا مقصد یہ ہے کہ میکانکی ماحول کا جواب میکانکی طریق پر دے جیسے چلنا پھرنا، روزمرہ کے کام کاج اور بندھے ٹکنیک پر عمل کرنا تاکہ نفس میکانکی امور سے آزاد ہو کر دنیا کے غیر میکانکی امور کو باحسن وجوہ سرانجام دے سکے، یہ گویا حیات کی میکانکی فطرت سے جنگ ہے جو میکانکی ہتھیاروں ہی سے لڑی جا سکتی ہے اور اس کا مقصود یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کی جائے۔

۱۰۶۔ الغرض، برگساں کا خیال یہ ہے کہ حقیقت اپنے وسیع معنی میں حیات ہی کا دوسرا نام ہے۔ ہم اب تک اس طرح بحث کر رہے تھے گویا دنیا دو حصوں میں منقسم ہے ایک زندہ اور دوسری میکانکی اور گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف اور مخالف اصول کے ماتحت ہیں، جس کو ثنویت کہتے ہیں۔ دہری اس ثنویت کو وحدیت (وحدتِ وجود) میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ ایک مادی جوہر مان کر اس سے حیات کو اخذ کرتا ہے۔ برگساں اس ثنویت کو دوسری نہج پر وحدیت میں تحویل کرتا ہے یعنی وہ مادہ کو حیات سے اخذ کرتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں برگساں بہت کچھ تصوریت کے قریب آجاتا ہے جس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

مادی دنیا حیات سے کس طرح اخذ کی جا سکتی ہے؟ ہم اوپر بحث کر چکے ہیں کہ عادت جو ماہیت میں میکانکی ہے حیات سے ماخوذ ہے۔ تصور کیجیے کہ یہی عمل سکان، مادہ اور قانون فطرت پر بھی حاوی ہو جاتا ہے (تخلیقی ارتقا، باب سوم) ہر آزاد عمل کو کچھ مواد اور وسائل کی ضرورت ہوتی ہے جس کی وہ تشکیل کرتا ہے۔ مصور کو کرچ اور رنگ کی جو اپنی ایک مستقل فطرت اور قابل اعتماد "عادات" رکھتے ہیں، ضرورت ہوتی ہے۔ شاعر لفظوں اور حرفوں کا حاجت مند ہے۔ حروف اور الفاظ کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ کسی قانون طبعی کے ماتحت جمع ہو کر خود بہ خود ایک نظم تیار کر دیں اور نہ یہ رنگ اور کرچ کے لیے ممکن ہے کہ آپ سے آپ کوئی تصویر بنا لیں۔ تصویر اور نظم دراصل تخلیق کی مثالیں ہیں اور وہ ارادہ کے ہر فعل کی طرح آزادی کی پیداوار ہیں لیکن ایک بار وجود میں آ کر وہ مادہ کی پھر از نو تشکیل کرتی ہیں جس کی مثالیں شاعر کا ایک نیا لفظ، نیا مصرع، نئی بحر وضع کرنا اور مصور کا نیا انداز نیا اسلوب اختیار کرنا ہے۔ ان کی یہ جدت طرازیاں آئندہ نسلوں کے لیے مادی آخذ کا کام دیتی ہیں۔ اس تمثیل کو ذرا وسعت دے جائیے تو کہا جا سکتا ہے کہ تمام مادی کون و مکاں ایک ہمہ گیر حیات کا تہ نشیں مادہ یا روز بہ روز روبہ ترقی فہم کا رسوب ہے۔

مادہ کو حیات سے اخذ کرنا ایک ایسا مشکل مسئلہ ہے جس کو حل کرنے کے لیے برگساں وجدان کے دائرہ سے باہر نکل کر عقلی توضیحات کے میدان میں آجاتا ہے۔ وجدان ہمیں صرف اس عقیدہ کی تعلیم دیتا ہے کہ مادہ کے پس پشت جو حقیقت ہے وہ حیات ہے رہا یہ تصور کہ مادہ کس طرح وجود میں آیا، یہ مسئلہ اس قدر اہم نہیں ہے جس قدر یہ وجدان اس لیے کہ اگر وہ صحیح ہے تو دہریت کا یقینی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

۱۰۷۔ الغرض وجدان فلسفیانہ تحقیقات کا ایک کارآمد و ضروری آلہ ہو سکتا ہے کم از کم وہ تجربہ کے مختلف پہلوؤں کو جاننے کا ایک اہم طریقہ تو ضرور ہے۔ کیونکہ ہر وہ شے جو ذی حیات ہے صرف وجدان سے معلوم کی جا سکتی ہے اور ہر چیز جس کا وجود ہے اس کی آخری حقیقت حیات ہی میں مضمر ہے۔ چنانچہ کسی شے کا ہم کو اس وقت تک علم ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا وجدانی ادراک نہ ہو لے۔

لائیے یہاں ہم اپنے نتائج بہ تتمہ کے طور پر چند قضایا کا اضافہ کر دیں تاکہ علم کی بساط پر وجدان کا مقام متعین ہو جائے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ عقل اور وجدان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ علم کے مختلف پہلوؤں میں وجدان کی آمیزش کس تناسب سے ہے اور یہ کہ وجدان کو تحصیل علم میں کچھ پیش قدمی کا حق حاصل ہے جو صحیح فیصلہ کے لیے ازبس ضروری ہے۔

(۱) علم وجدان سے شروع ہوتا ہے اور وجدان ہی ہماری تمام معلومات میں پیش پیش رہتا ہے۔

ہم زندہ چیزوں اور مختلف اشخاص کا علم اس طرح حاصل نہیں کرتے کہ پہلے اجزا کا علم حاصل کریں پھر اس کو جوڑ کر کل کا علم بنائیں۔ ہم ابتدا ہی سے کل کا ادراک کرتے ہیں۔ بعد ازاں علم ہی تفصیل و تجزیہ میں ترقی کرتا ہے اور چونکہ "کل" کا جو کھٹکا ہمیں پہلے سے حاصل ہوتا ہے، ان تفصیلات کو ٹھکانے سے ان کے صحیح صحیح مقامات پر ہم رکھتے چلے جاتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے بہت سے وجدانات اکتسابی ہوتے ہیں۔ ہم کو وہبی وجدانات (مثلاً زمان و ذات وغیرہ کے وجدان) اور اکتسابی وجدانات (مثلاً ہنرمندی یا کرتب یا کوئی مہارت، گھوڑوں کی شناخت وغیرہ کے وجدانات) کے درمیان امتیاز کرنا چاہیے۔ آخرالذکر استقرائی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ ان کو اشیاء کے داخلی علم میں خارجی مظاہر سے طویل واقفیت کے بعد داخل کیا جاتا ہے۔ کہنا چاہیے کہ اُن کے متعلق ہم بہت سے پیچیدہ تجربوں کے بعد سادہ علم حاصل کرتے ہیں لیکن یہ تمام اکتسابی وجدانات وہبی وجدانات پر مبنی ہوتے ہیں اور بغیر وہبی وجدانات کے وجود پذیر نہیں ہو سکتے۔

وجدان ہمیشہ عقل سے آگے آگے چلتا ہے یعنی زندہ اشیاء، اشخاص، سماجی حالات انسانی اغراض اور دلچسپیاں لامتناہی ہیں۔ ایک شخص کا ہم وجدانی طور پر ادراک کر سکتے ہیں مگر اس کا کامل علم، مکمل تحلیل یا تصورات کے الفاظ میں مکمل تشریح کبھی نہیں کی جا سکتی۔ تمام ذہنی آزمائشیں، جو تحلیل پر مبنی ہوتی ہیں کچھ نہ کچھ ذہانت کی جانچ میں اہم امور فروگذاشت کر جاتی ہیں۔ اب تک شخصیت کا کوئی ایسا چارٹ تیار نہیں ہو سکا ہے جس کے مطابق ہم انسانوں کی قسمیں اور اُس کے مراتب و مدارج مقرر کئے جا سکیں۔ نفسیات کے ان ماہروں سے جو نفس کی تحلیل کرتے ہیں ہمیں صحیح علم ضرور حاصل ہوتا ہے لیکن یہ ماہر مکمل علم پیش کرنے سے قاصر رہتے ہیں اور شاید سب سے زیادہ اہم علم وہی ہے جو سائنس کی دسترس سے باہر ہو۔ کاروباری لوگوں کی پیش بینی کا جزو اعظم وجدان ہی ہے۔ تاریخ کے دور میں پیغمبر، اہل فن، شاعر یعنی سب سچے لوگ، تاریخی نقشے بنانے والوں کے مقابلہ میں زیادہ آگے کے واقعات دیکھ سکتے ہیں۔ فلسفہ نے عقلی نظاموں کی شکل اختیار کرنے سے پہلے ہمیشہ شاعری اور مذہبی عقیدہ کا اسلوب اختیار کیا ہے۔

(ب) وجدان ہمیشہ اپنے کو گم کر دینے کے خطرہ میں رہتا ہے۔

یہ ایک عام کلیہ کا صریح نتیجہ ہے کہ جب ہم اجزا کی جانب متوجہ ہوتے ہیں تو کل نظر انداز ہو جاتا ہے۔ قانون کے نظائر و تفصیلات، ماہر قانون کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں اور

وہ وجدان عدل سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس پیشہ کا یہ ایک ایسا عام خطرہ ہے کہ عوام عدالتوں کے قریب جاتے لرزتے ہیں، اس لئے کہ عدل، عدالتی کارروائیوں کی دلدل میں پھنس کر شاذ و نادر ہی نکل سکتا ہے۔ ایک عالم بسا اوقات اپنے کو فن کی تفصیلات میں گم کر دیتا ہے اور اپنی ساری عمر لاطینی حروف شرط کی فہرست میں ایک اور حرف کا اضافہ کرنے کی کوشش میں صرف کر دیتا ہے، جو دوران گفتگو میں ایک جوان رومی کو محو حیرت بنا دیتا ہے۔ دوستی، جو وجدانی ادراک (یا باہمی پسندیدگی جو حقیقی وجدان کی ایک مثال ہے) پر مبنی ہے، کبھی کبھی باہمی نکتہ چینی کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے، جبکہ ایک دوسرے کے واقفکارانہ علم ایک دوسرے کے نقائص و معائب کو اُچھالنے میں معین ہوتا ہے۔ جب ان نقائص کو قانون کی عینک لگا کر دیکھا جاتا ہے تو سارا وجدان غائب اور ساری دوستی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ آئے دن کے کاروباری مشاغل ہماری توجہ کو تفصیلات کے انکشاف کے لئے تیز اور ہمارے وجدان کو کند کر دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ امکان ہمارے اندر میکانکی سختی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے موقعوں پر وجدان کو دوبارہ حاصل کرنے اور کل کا تازہ تصور حاصل کرنے کی کوئی سبیل ہونا چاہیے اور یہ مقصد بالعموم زندگی کے زیر و بم میں حاصل ہو جاتا ہے جبکہ کام کے بعد کھیل اور جاگنے کے بعد سونا، دنیاوی معاملات کے مذہبی رسوم کی انجام دہی (ایسے موقعوں پر انسان اجتماعی نظر سے کام لیتا ہے) یا سائنس کے بعد فلسفہ کا مطالعہ جب ہم محسوس کریں کہ ایک ہی قسم کی متواتر کوشش بے سود ثابت ہو رہی ہے تو ہم کو کلی نظر اختیار کرنا چاہیے۔ اعتدال سے زیادہ تحلیل پرستی اور امتیاز پسندی ہم کو ناقص علم میں اور گہرا غرق کر دیتی ہے۔

(س) چونکہ وجدان عقل کے بغیر بے یار و مددگار ہو جاتا ہے، اس لئے اُس کے ساتھ تصوری فکر کا سلسلہ ضرور ہونا چاہیے۔

وجدان اگر یکہ و تنہا تحصیل علم کا کام انجام دینے لگے تو وہ تین نقائص کا متحمل ہوگا۔

وہ جس شے کا ادراک کرتا ہے اُس کی تعریف نہیں کرسکتا؛ کیونکہ تعریف میں تصورات سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ جس کا ادراک کرتا ہے اُس کو دوسرے سے بیان نہیں کرسکتا کیونکہ اقلیم زبان میں بھی تصورات ہی کا سکہ رائج ہے۔ وہ حق کی حمایت نہیں کرسکتا اور نہ حق و باطل میں عقل کی مدد اور تنقید کے بغیر امتیاز کرسکتا ہے۔

تجربہ کے زندہ واقعات میں ایک مخصوص جوہر ایسا ضرور ہوتا ہے جس کے ساتھ تصورات (جو تشابہات اور تعلقات کے انکشاف تک محدود رہتے ہیں) انصاف نہیں کرسکتے۔ یہ جوہر وجدان ہی کی گرفت میں خوب آسکتا ہے۔ اگرچہ اس کی تشریح دوسرے نہ کی جا سکے لیکن وجدان کی ماہیت میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو تعریف، تحلیل اور توضیح بیان کو مانع ہو۔ جوہر کی خصوصیت اُسے عام صفت سے محروم نہیں کرسکتی جس کی بنا پر اس کا تصور اور اُس کا خیال ذہن میں قائم کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ وجدانیت پر ایمان کو ہمیں فکر کی سہل انگاری، تخیل کا تساہل یا غیر مستدل تاثر پر بھروسہ کرنے کا اجازت نامہ نہ سمجھ لینا چاہیے۔ غیر معمولی ذہانت کا جز وگہرا وجدان ہی نہیں ہے بلکہ اس کے اظہار کی قابلیت بھی ہے یعنی تصور کے ہاتھ کو گریزاں حیات کے دامن تک پہونچا دینا، وجدان ہی کا ایک کمال ہے۔ وجدان بجائے خود دانشمندی کا نام نہیں علیٰ ہذا عقل کو بھی دانشمندی کا مرادف نہیں کہہ سکتے۔ دراصل دانشمندی عقل و وجدان کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جہاں احساس ہے وہاں وجدان ہے، اب یہ اور اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ جہاں وجدان ہے وہاں تصور ہے۔ چنانچہ ایک بار اور ہم مابعد الطبیعیات کے اُن انواع کی جانب رجوع کرتے ہیں جو وجدان اور عقل پر مبنی ہیں۔

حصۂ سُوم

انواع مابعد الطبیعیات اور علمیات

نوع چہارم

ثنویت

باب ۱۶

ثنویت

۱۰۸۔ وحدت کی تلاش: برگسان نے عقل کا نام ماہر تحلیل رکھا ہے، جس کے مقابلہ میں وجدان ہمہ گیر اور وحدت پسند ہے۔ ایسی حالت میں عقل کو "متلاشیِ وحدت" کہنے کے کیا معنی ہوں گے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ عقل دونوں کام انجام دے؟

عقل کے اُس عمل پر غور کیجیے جو وہ تقسیم اشیا کے وقت انجام دیتی ہے اس لئے کہ تقسیم سائنسی تحقیقات کا سب سے پہلا زینہ ہے۔ ہم یکساں چیزوں کو یکجا کرتے ہیں اور ان کا ایک نام رکھ دیتے ہیں۔ کیا اسی کا نام تلاش وحدت ہے؟ ہم مویشیوں، ہرن، اونٹ بھیڑ، بکری، بارہ سنگھے اور ان کی طرح دوسری حیوانی انواع کو یکجا کرکے اُن سب کا جنسی نام "جگالی کرنے والے جانور" رکھ دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک تصور سب پر محیط ہو جاتا ہے لیکن ذرا غور کیجیے کہ اس جماعت بندی کی بنیاد کیا ہے؟ آیا وہ کوئی خصوصیت ہے جو اُن جانوروں میں مشترک ہے، مثلاً اُن سب کے معدہ کا پیچیدہ ہونا اور جگالی کرنے کا

عمل۔ یہ قضیہ تو تحلیل کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ یا تعمیم کے لئے تحلیل ضروری ہے؟

یا پھر عقل کا وہ عمل لیجئے جب وہ واقعات کی توضیح کرتی ہے۔ توضیح بعض حیثیات سے تعمیم کے مشابہ ہوتی ہے۔ ہم بہت سے واقعات کو ایک قاعدہ کے اندر لاتے ہیں۔ مثلاً جسم کے اندر توانائی کی پیدائش کی توضیح، توانائی کو ایندھن کے جلنے سے تشبیہ دے کر کی جاتی ہے۔ دونوں تکسید (OXIDATION) کی شکلیں ہیں۔ اس کے ساتھ تکسید بجائے خود توانائی کی ایک رَد ہے، جو مختلف میدانوں میں مختلف قوانین کے ماتحت کارفرما ہوتی ہے اور یہ سب قوانین ایک واحد قانون کی شکل میں تحویل کئے جا سکتے ہیں، جو سائنس کی وسیع ترین تعمیم ہوگی۔ اس تنہا قانون کی روشنی میں جدا جدا کل مادی حوادث کی توضیح ہو سکتی ہے یہ ضرور ایک طرح کی تلاش وحدت ہے۔ لیکن فرض کیجئے کہ ہم قوانین حدت اور قوانین توانائی کو بھی یکجا کرنا چاہتے ہیں تو ایسی صورت میں حدت کو سالمات کی حرکت تصور کرنا ہوگا یہاں تک کہ ہم پس پا ہوتے ہوتے چھوٹی چھوٹی اکائیوں تک پہونچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تاکہ حوادث کے طرزِ عمل کا تصور کر سکیں۔ اتحاد کے لئے تحلیل ضروری ہے۔ عقل یہ دونوں فرض انجام دیتی ہے۔ وہ تحلیل صرف تحلیل کے لئے نہیں کرتی بلکہ متحد کرنے کے لئے کرتی ہے وہ اس وقت اپنی منزل مقصود تک پہونچ جاتی ہے جب کوئی ایک ایسا قانون دریافت کرے جو سب واقعات کی تشریح کر دے یا کسی ایسے جوہر کا انکشاف کرے جس کی کل اشیا مختلف شکلیں ہوں یا پھر اس کا منزل مقصود کوئی ایسی حقیقت ہو سکتی ہو جس میں یہ قانون اور جوہر بھی ایک ہو جائیں۔

۱۰۹۔ لیکن نہیں یہ کس طرح اطمینان ہو کہ عقل اپنا یہ حوصلہ پورا کر سکتی ہے۔ شاید سرے سے ایک واحد حقیقت کا وجود ہی نہ ہو جس سے ہر شے کی تشریح ہو سکتی ہو۔ اپنی انتہائی کوششوں کے باوجود کیا ہم نہیں دیکھتے کہ دنیا صاف صاف مختلف جنسوں کی موجودات میں بٹی ہوئی ہو۔

ایک کٹر مادہ پرست کا یہ دعویٰ ہو سکتا ہے کہ ہر شے مادی ہے لیکن کیا اس کو مادہ کے ساتھ مکان کی ضرورت نہیں ہوتی جو مادہ کا مستقر ہو سکے؟ کیا وہ حرکت کو جو مادہ میں ہے

نظر انداز کر سکتا ہے؟ اور زمان کی طرف سے آنکھیں بند کر سکتا ہے جس میں حرکت واقع ہوئی ہے؟ جیسا ہم نے کہیں اوپر ذکر کیا ہے ہربرٹ اسپنسر نے پانچ اساسی تصورات گنائے ہیں، مادہ، مکان، زمان، حرکت، توانائی، ان سب پر وہ "شعور" کا اور اضافہ کرتا ہے، جو ایک بے ڈھب سمجھ میں نہ آنے والی چیز ہے۔ اس کا قیاس تھا کہ یہ سب ایک حقیقت کے مظاہر ہیں جس کا بہترین نام زور، توانائی یا قوت ہو سکتا ہے لیکن اس حقیقت سے مکان و زمان کی توضیح کس طرح ہوگی؟ اور شعور تو بالکل تاریکی میں رہے گا۔ اسپنسر حامی وحدت بننا چاہتا ہے لیکن اس کے ہاتھ کثرت ہی آتی ہے۔ شاید اس کا غیر معلوم وحدت کا حامل ہو؟

بہت سے عقلا کے نزدیک اور ان میں سے بعض نہایت عظیم المرتبت ہیں، ماہیت اشیا بجائے ایک حقیقت کے دو متضاد حقیقتوں میں شامل ہے یعنی نفس اور مادہ۔ بالفاظ دیگر ان کی تحقیق بجائے وحدت کے ثنویت منتہی ہوتی ہے۔

۱۱۰۔ سب سے قدیم روایات جن کے آثار اب بھی چین کے فلسفہ کے بڑے بڑے نظاموں کے پس پشت ملتے ہیں دنیا کے متعلق یہی دوئی کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تجربہ دو اصولوں کی باہمی جنگ ہے۔ روشنی مقابل تاریکی، گرمی مقابل سردی، خشکی مقابل تری خیر مقابل شر ان تمام جوڑوں میں پرانے مفکرین کے خیال کے مطابق نیکی کے اجزا مل کر ایک اصول بناتے ہیں جس کا نام "یانگ" ہے اور برائی کے اجزا دوسرا اصول بناتے ہیں جس کا نام ہے "ین"۔ اس امر کا اظہار ذرا نامناسب معلوم ہوتا ہے مگر ہے یہ بھی تاریخی واقعہ کہ یانگ اور ین کے درمیان مذکر و مونث ہونے کی بھی تفریق ہے۔ یہ دونوں اصول موجودات میں مختلف تناسب کے ساتھ مل کر نہ صرف ان مختلف شکلوں کی تشکیل کرتے ہیں جو موجودات میں پائی جاتی ہیں بلکہ کائنات کے اندر دائمی جنگ اور اندرونی تنازع کی بھی آئینہ دار ہیں۔

ایران کے پُرانے مذہب میں جس کی اصلاح زرتشت نے کی تھی یہ تنازع ، کونی وسعت اختیار کرلیتا ہے ، کائنات اہرمن یعنی بدی اور تاریکی کے خدا اور یزداں یعنی نیکی اور روشنی کے خدا (جس کی علامت آگ کو قرار دے کر پرستش کی جاتی ہے) کے درمیان ایک مستقل معرکہ کارزار ہے ۔ یہ زمین جو دونوں خداؤں کے عمل سے بنی ہے خیر و شر کی ملی جلی ولایت ہے ۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ اس کونی جنگ میں حصہ لے اور یزداں کی کمک کے لئے تیار رہے ۔ ایک لحاظ سے یہ جنگ ہر انسان کے قلب میں برابر جاری ہے اور برائی اور بھلائی کا اختیار کرنا ترازو کے پلڑ کو اِس طرف یا اُس طرف جھکا دیتا ہے ۔ بہت پُرانے مذہبوں میں اچھی اور بُری روحوں کا تذکرہ بھی ملتا ہے ۔ لیکن ایرانی مذہب نے ان دو شکلوں میں ساری حقیقت کو تقسیم کردیا ہے اور اُسی کے ساتھ کائنات کی تاریخ کو ایک اخلاقی مسئلہ بنا دیا اور نمایاں کر دیا ہے ۔ ایرانیوں کا اہرمن ہی یہودیوں کا شیطان اور عیسائیوں کا خبیث بن گیا ۔

۱۱ یونانی دماغ سب سے پہلا دماغ تھا جس نے کائنات کا عقلی جائزہ لیا ۔ یونانیوں کی تحقیقات میں مذہبی و اخلاقی محرکات کے آثار ضرور پائے جاتے ہیں مگر وہ اُن کے نظریوں کا غالب عنصر نہیں ہیں ۔ یونان کے مفکرین کہنا چاہیئے بڑی کھری نسل کے مابعد الطبیعاتی تھے اور جب افلاطون کے عہد میں وہ ایک مستقل ثنویت تک پہونچے تو کائنات کی تقسیم نیکی اور بدی میں نہیں کی گئی بلکہ "مادی" اور "غیر مادی" میں کی گئی ۔

ان حکما نے ابتداء ایک سادہ لوح مادہ پرست کی حیثیت سے کی جو ایک نوع کی وحدت ہی ہے ۔ تالیس ملطی نے دعویٰ کیا "کل موجودات پانی ہے" ۔ دوسروں نے اس کے جواب میں دعویٰ کیا "کل موجودات ہوا ہے یا آگ ہے" ۔ مادہ اس قدر پیش پا افتادہ اور بدیہی شے ہے کہ نفس اس کے مقابلہ میں غیر محسوس اور نظروں سے اوجھل ہے اور اُس کا دریافت کرنا گویا ایک مابعد الطبیعاتی انکشاف ہے جو حقیقت کا ایک جزو تھا اور مادی نظر

میں فروگذاشت ہو گیا تھا ۔ نفس کے انکشاف میں دو برابر کے حصہ دار ہیں یعنی ہیراقلیطس (۵۳۵ تا ۴۷۵ ق م) اور انکسا غورث (۵۰۰ تا ۴۲۸ ق م) ہیراقلیطس کی تعلیم یہ تھی کہ ایک ہمہ گیر عقل ہے (لوگوس) جو ایک ازلی اور نہایت لطیف شعلہ کی طرح موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے جبکہ انکسا غورث ایک کونی نفس کا مدعی ہے اور اُس کو نفس فطرت کا ایک اٹل اصول (ناؤس) قرار دیتا ہے ، جو فساد میں کون پیدا کرتا ہے اور موجودات کے ملے جلے اجزار ترکیبی کو الگ الگ کر کے ترتیب دیتا اور زندہ موجودات کو اجناس اور انواع میں تقسیم کرکے اُن کے باہمی امتیازات معین کرتا ہے ۔ اگرچہ انکسا غورث نفس کو ایک لطیف و شفاف تصور کرتا ہے جو نا محدود مکان میں پھیلا ہوا ہے لیکن وہ اس کو مادی موجودات سے ممتاز سمجھتا ہے اور اس لئے ثنویت ہی کے کنارہ پر کھڑا ہے ۔

افلاطون (۴۲۷ تا ۳۴۷ ق م) کی نظر میں کائنات ، غیر مادی ہستیوں کا نظام ہے جن کو "اعیان" کہتے ہیں ۔ اعیان ، موجودات کی مختلف شکلوں میں "مجسم" ہو کر ظاہر ہوتے ہیں جو گویا مادہ کے جال میں پھنس کر اور اس کی صحبت میں رہ کر اُس کے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں لیکن حقیقت میں اپنی ناقابل انقلاب دنیا میں پاک و صاف رہتے ہیں ۔ یہ اعیان اپنی نوعیت میں کامل اور دائمی ہوتے ہیں جبکہ ان کی ظاہری صورتیں ناقص و ناپائدار ہوتی ہیں ۔ چیتے کی نوع کو لیجئے ۔ واقعی چیتا اس نوع کی کم و بیش اچھی مثالوں سے زیادہ نہیں ۔ عینی نمونہ کا خارج میں وجود نہیں ہوتا لیکن باوجود اس کے "حقیقی چیتا" اُن کا عین ، نوع یا اُن کا اصلی نمونہ ہی ہوتا ہے ۔ یہی وہ چیز ہے جس کو ہماری عقل سلیم و صحیح افراد کا جوہر اصلی قرار دیتی ہے ، افراد کی نوع اُن کا ناقابل تغیر سانچہ ہے ۔ انسانی کا فرض یہ ہے کہ حواس کے ناقص مثالی پیکروں کے درمیان اُن اعیان کا پتہ لگائے ، بالخصوص بلند ترین اعیان جیسے خیر ، جمال ، نیکی وغیرہ کا ۔ انسان کا مادی عنصر جو شعور میں احساس ، اور خواہشات نفس کی شکل میں موجود ہوتا ہے ، اعیان کے ادراک کو تاریک کرنے پر مائل رہتا ہے ۔ عقل کا کمال اس میں ہے کہ حواس کی پریشان کن راہیں بند کردے ۔ روح جسم کے قید خانہ میں پابہ زنجیر ہے ۔ اور شاید اعیان کا دیدار موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ شاید روح کو پیدائش

کے وقت حاصل تھا ہر نئی عین کی شناخت کے وقت ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی بھولی ہوئی بات یاد آ گئی۔ چنانچہ افلاطون غیر مادی اعیان کو حقیقی اور دائمی ہیں۔ مادی جوہر ایک طرح کا ازلی عدم ہے اور حس پر تجربہ کی مختلف، ناقص اور عارضی شکلوں کا دار و مدار ہے بالکل ممتاز کر دیتا ہے۔ افلاطون کی ثنویت عین کو مادہ پر، عام کو خاص پر، کامل کو ناقص پر، مطلق کو اضافی پر ترجیح دیتی ہے۔ اس کے خیال میں حوصلہ مند روح کا شیوہ یہ ہونا چاہئے کہ وہ جسمانی قیود کے مقابلہ میں غیر مادی زندگی کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

جب جب تاریخ فلسفہ میں ثنویت کا اعادہ ہوا ہے اس کا خاص محرک نفس کی کسی خاص صفت ہی کا ادراک ہوا ہے چنانچہ ڈیکارٹ اپنی ذات کو مادی دنیا سے اسی وقت ممتاز کرتا ہے جب اس کو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ میں سوچتا ہوں۔ نفس کی یہ کیفیت اس کے لئے ایک زبردست حقیقت تھی نفسی جوہر وہی ہے جو سوچتا ہے۔ مادی جوہر وہ ہے جو پھیلا ہوا ہے۔ نفس کی حقیقت کا کانٹ کو اور بھی شدید ادراک تھا اس لئے کہ وہ ڈیکارٹ کے مکان کو بھی نفس ہی میں جگہ دیتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ نفس کے باہر کوئی غیر معلوم حقیقت ہے جس کی تحریک پر ہمارے احساسات معرض ظہور میں آتے ہیں۔

تاریخ شاہد ہے کہ ثنویت کے مختلف نظاموں نے کائنات پر تقسیم کی لکیر مختلف مقامات پر کھینچی ہے لیکن سب نے نفسی یا روحانی ہستی کی حقیقت اور استقلال پر زور دیا ہے۔ اگر ہم دنیا کے مفکرین کو دو گروہوں میں تقسیم کریں یعنی وہ جنھوں نے فکر انسانی کی دھجیاں اڑا کر اس کو ازکار رفتہ ثابت کر دیا اور جنھوں نے فکر انسانی میں آخری اصلاح دے کر تصفیہ کن شگل پیدا کی، تو ہم دیکھیں گے کہ فکر کی قوت کو درہم و برہم کرنے والے سب کے سب ثنوی ہیں بہت بڑی حد تک ان کی عظمت کی مابہ الامتیاز وہ تحریک ہے جو اس تضاد کو پیش کر کے انھوں نے پیدا کی۔ برگسان کا شمار بھی انہی اضطراب آفرین مفکرین میں سے ہے۔ اس نے حیات کے انوکھے پن اور میکانکیت کے تضاد کو بڑی شد و مد سے اٹھایا اور اس کی ثنویت نے ارتقائی دہریوں کی آسودہ خاطری میں ایک تلاطم پیدا کر دیا۔

باب ۱۷
ثنویت کی تنقید

۱۱۳۔ قدیم ثنویت نے اپنی ساری ژرف نگاہی، کائنات میں شگاف کا پتہ لگانے میں صرف کی اسی کا عکس ہم انسانی فطرت کی ثنویت میں دیکھتے ہیں۔ جدید ثنویت کا موضوع بحث نفس و جسم ہے اور اسی چھوٹے پیمانہ کی خانگی تقسیم کی روشنی میں کل کائنات کی ثنویت کی تاویل کی جاتی ہے چنانچہ ہم نفس و جسم ہی کے باہمی تعلقات کی بحث سے ابتدا کریں گے۔

نفس و جسم کے جو معنی ہم سمجھتے ہیں نیز اس امر کو کہ ہمارے اسلاف ان لفظوں کا اطلاق دو مختلف چیزوں پر کرتے تھے، باور کرتے ہوئے اور یہ تصور کرتے ہوئے کہ ہمارا نفس یا ہماری روح جسم میں ایک عارضی مہمان ہے ہم یہ سوال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس یکجائی اور طنازی کا امکان کس طرح ہوا اور وہ بھی اس درجہ کی سعادت کہ جب میں کچھ کام کرتا ہوں۔ فرض کیجئے ٹہلنے جاتا ہوں تو یہ مجھے کبھی خیال نہیں آتا کہ میں بغیر جسم کے بھی جا سکتا ہوں یا میری کل شخصیت کے علاوہ جو جسم و جان کی باہمی رفاقت پر دلالت کرتی ہے کوئی اور ذات بھی ہے جو علیحدہ ٹہلنے جا سکتی ہے۔

اگر نفس اور جسم دو جداگانہ حقیقتیں ہیں تو پھر اس باہمی ربط و ضبط کے متعلق ہم کیا نظریہ قائم کر سکتے ہیں۔

اسی طرح کے دو نظریہ ہیں جن کو متوازیت اور متفاعلیت[1] کہتے ہیں۔ دونوں نظریے ہم کو نفس و جسم کو دو فعل نہ کہ دو جوہر تصور کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور یہ سوال کرتے ہیں کہ

---

[1] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات

وہ تمام واقعات جن سے ہماری نفسی تاریخ ترتیب پاتی ہے اور وہ تمام واقعات جن سے ہمارے
دماغ کی تاریخ ترتیب پاتی ہے ایک دوسرے سے کیا واسطہ رکھتے ہیں۔ متوازیت کا دعویٰ ہے
کہ بعض دماغی واقعات اور نفسی واقعات اپنے اپنے راستوں پر مکمل طور پر ایک دوسرے کے متقابل
دوڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے معاملات میں مطلق مداخلت نہیں کرتے۔ متفاعلیت کا دعویٰ ہے
کہ دماغی واقعات نفسی واقعات پر اور نفسی واقعات دماغی واقعات پر موثر ہوتے ہیں۔ اب یہ
دونوں سلسلے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں یہ مسلم ہے کہ ثنویت کے لئے
ان دو نظریوں کے علاوہ کوئی اور نظریہ نہیں ہے۔

۱۱۵۔ متوازیت۔ مذکورہ بالا دونوں نظریے، ایک ایسے ماہر عضویات کو فرض کرتے ہیں جو
دماغی واقعات کی تحقیق میں سرگرم ہے جبکہ زندہ انسان اپنا سلسلۂ خیالات قائم کئے ہوئے ہے
ماہر عضویات طبیعیاتی اور کیمیائی علم کے ہر ہتھیار سے مسلح ہے۔ وہ باریک سے باریک پیمائش
کرسکتا ہے، بیشک وہ خیال کو دیکھ نہیں سکتا لیکن کیا وہ کوئی چیز دیکھ سکتا ہے جس سے خیال
اور دماغ کی عجیب باہمی اتحاد کا سراغ لگ سکے، کیا دماغ اپنی توانائی صرف کرکے خیالات و
جذبات پیدا کرتا ہے؟ کیا مادی توانائی اس طرح صرف ہو کر کم ہو جاتی ہے؟ کیا نفس کسی پٹھے
کو حرکت دینے کا ارادہ کرتے وقت کسی دماغی تغیر کو بھی پیدا کرتا ہے۔ جس کا اس سے پہلے والے
دماغی تغیرات سے کوئی علاقہ نہیں۔ ایسی حالت میں مادی توانائی کی تخلیق تسلیم کرنا ہوگی۔ ماہر عضویات
اگر یہ امور تسلیم کرے تو پھر اسے اپنے مقررہ طریق تحقیق ہی کو خیرباد کہنا پڑے گا۔ اور اگرچہ وہ سائنس
کے اصول ترک نہیں کرتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ کچھ تعصبات کے زیر اثر ضرور ہے
(سائنس داں بھی بعض اوقات اپنے تعصبات کا شکار ہوتے ہیں) اور ان تعصبات کا تقاضا ہے
کہ جب ایسی صورت حال سے دوچار ہو تو اسے نامناسب یا مہمل سمجھے۔

متوازیت اس فرضی ماہر عضویات کے لئے ایک راہ کھول دیتی ہے۔ دماغی واقعات میں
قوانین فطرت سے کوئی استثنا یا خلاف ورزی نہیں ملتی کسی توانائی کا مادی دنیا سے نفسی دنیا

میں، اور نفسی دنیا سے مادی دنیا میں آنے جانے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ دماغ ٹھیک اسی طرح
عمل کرتا ہے جیسا کہ ایک دہریہ توقع کرتا ہے لیکن دماغ نفس نہیں ہے، نفس اپنے مخصوص قاعدوں
اور ضابطوں کو استقلال کے ساتھ جداگانہ پیروی کرتا ہے اسے ماہر عضویات یا دماغ سے کچھ سروکار
نہیں، اس کی دنیا اس کے قوانین کے مطابق یک رنگ و مربوط ہے۔ یہ قوانین باہمی تعلق یا معنی
کے قوانین کہے جا سکتے ہیں۔

۱۱۶۔ اگر یہ نظریہ ثنویتی نہ ہوتا تو شاید بہت زیادہ مقبول عام ہو جاتا۔ اگر دو مستقل حقیقتیں یعنی
نفس و جسم اپنی اپنی راہ پر چلتی رہیں تو پھر ان کی مکمل ہم آہنگی، جو اس کا دعویٰ ہے نہایت بعید
از قیاس ہو جاتی ہے۔ ایسا جب ہی ہو سکتا ہے جب ہم نفس اور جسم کو کسی ایک شے کے دو پہلو
تصور کریں ایسی صورت میں واقعات کا ایک ہی سلسلہ داخلی مشاہدہ کرنے والے کو نفسی اور
خارجی مشاہدہ کرنے والے یعنی حامی عضویات کو دماغی نظر آئے گا یہ ایک طرح کی وحدیت
ہوئی نہ کہ ثنویت۔ اسپنوزا، جو سب سے بڑا حامی متوازیت تھا، وحدتِ وجود (وحدیت) کا قائل تھا
اس کے نزدیک تصور اور وسعتِ موجودات، جوہر کائنات کو سمجھنے کے دو جداگانہ طریق ہیں۔

اب اس کے ساتھ اگر ہماری متوازیت ثنویتی ہے تو لازماً جبری بھی ہوگی کیونکہ واقعات
کا مادی پہلو، مادی نظام و قوانین کا پابند ہوگا اور اسے نفسی نظام و قوانین سے کوئی سروکار
نہ ہوگا۔ اگر ہماری مادی انگلی، بندوق کا مادی گھوڑا دبا کر فیر کر دیتی ہے تو یہ سمجھنا فی الجملہ
دشوار ہے کہ اس کے جوابی نفسی عمل کو اقدام قتل کہنے پر کیوں زور دیا جاتا ہے۔

چنانچہ اگر یہ صحیح ہے کہ مادی واقعات پر نفس بالکل موثر نہیں تو پھر ڈارون کے اصول
کے لحاظ سے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ نفس سرے سے معرض وجود میں کیوں آیا۔ پھر اگر
نفس اپنے من مانے اعمال کے سلسلے کو جاری رکھ سکتا ہے خواہ جسم ہو یا نہ ہو تو پھر مادی دنیا کا
وجود فضول ہو جاتا ہے۔ آخر تخلیق کو اپنی تاریخ دو جداگانہ بیانوں میں ادل بدل کر دہرانے کی
کیا ضرورت لاحق ہوئی، چنانچہ اس اعتبار سے متوازیت قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی۔

۱۱۷۔ بادی النظر میں متفاعلیت کی ایک فضیلت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کا دعویٰ ہمارے تجربات کے مطابق معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ نفس کا جسم پر اور جسم کا نفس پر اثر پڑتا ہے چنانچہ یہ نظریہ نفس کو ایک کارآمد ہونے کا درجہ جو متوازیت نے چھین لیا تھا واپس دے دیتا ہے کش مکش حیات میں باشعور فہم کی کچھ نہ کچھ قدر و قیمت تو ضرور ہونا چاہیے۔ ہماری فکر ضرور کچھ ایسا کام انجام دیتی ہے جو عضویاتی دماغ انجام نہیں دے سکتا۔ اگر ہماری جسمانی مشین سب کام انجام دے لے، تب بھی مناظر حیات کا لطف اٹھانے کے لئے ہمیں شعور کی ضرورت باقی رہتی ہے لیکن شاید ہمارے نفسی حیات کی یہ تعریف ہمارے اس عقیدہ کے منافی ہے کہ ہم فاعل بالذات بھی ہیں نہ کہ محض تماشائی۔ ہمارا ارادہ دنیا میں جس میں دنیائے فطرت بھی شامل ہے تغیرات پیدا کرتا ہے چنانچہ جب میں ایک خندق کھودتا ہوں تو میرا نفس جسم کے پٹھوں کو استعمال کرکے کائنات کے طبعی حالات میں علانیہ تغیرات پیدا کر دیتا ہے۔

۱۱۸۔ اب غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون کون ایسے خاص اعمال ہیں جو نفس ہی انجام دے سکتا ہے اور جسم اپنے اعصاب اور دماغ کے باوجود انجام نہیں دے سکتا۔ نو حیاتی (NEO VITALIST) جو ایک مخصوص زندہ جوہر کا مدعی ہے۔ اس سوال کا ایک قطعی جواب دیتا ہے (حیاتی لازمی طور پر شعوری اور اس کے ساتھ متفاعلی بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی حیاتیت تک اس انکشاف کے بعد پہنچتا ہے کہ زندہ نامیوں کے طریق زندگی میں کوئی چیز ایسی ہوتی ہے جس کی توضیح میکانکیت اور کیمیا کے مجموعی ذرائع انجام نہیں دے سکتے)

عام طور پر ایک جسم کو مشین سے تمیز کرنا دشوار نہیں۔ زندہ جسم اپنے کو خود چلاتا ہے جب کہ مشین کو کوئی دوسرا چلاتا ہے۔ زندہ جسم لچکدار اور اپنی حرکات میں متنوع ہوتا ہے۔ زندہ جسم اپنے کسی مقصد کے لئے حرکت کرتا ہے چنانچہ اسے دیکھتے ہی پتہ چل جاتا ہے کہ وہ کیا کرنے کو تھا لیکن مشین اپنے مقصد کے لئے نہیں بلکہ اپنے چلانے والے کے مقصد کے لئے حرکت کرتی ہے جب میں ایک شے پر لٹھا سمجھ کر پیر رکھتا ہوں اور معاً یہ جان لیتا ہوں کہ وہ لٹھا نہیں

گرمچھ ہے۔ میرے خیال میں یہ تبدیلی گرمچھ کی اس حرکت کو محسوس کرکے پیدا ہوئی ہے جو لٹھوں میں نہیں ہوتی۔ اس حال میں میرے اندر فوراً ایک لچکدار حرکت پیدا ہوتی ہے جو اندر سے شروع ہوتی معلوم ہوتی ہے اور جس کا مقصد جان بچانا ہے اور جو جسم کے مناسب حرکات و سکنات عمل میں لا کر حاصل کیا جاتا ہے۔ جیسا ولیم جیمس نے کہا ہے کہ حیات نفسی کے خارجی علامات مختلف ذرائع اختیار کرکے مختلف مقاصد کا حصول ہے۔ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے کہ انجن کا بھی کوئی مقصدِ عمل ہے لیکن وہ اپنی کسی خرابی کی وجہ سے بند ہو جائے تو پھر خود چل نہیں سکتا۔ نفس کی سب سے بڑی خصوصیت اس کی جدت طرازیوں میں ہے جن کو وہ جسم کی عافیت کو اپنے مقصود کا جزو بنا کر عمل میں لاتا ہے۔

علاوہ بریں نفس میں استقلال ہوتا ہے وہ اپنے کام کو بگڑ جانے کے بعد بھی جاری رکھ سکتا ہے اور اسے مختلف طریقوں سے انجام دے سکتا ہے۔ مشین اپنا گیت ایک ہی سر میں گاتی ہے بفرض محال وہ اپنی الف بے تے الٹی پڑھنے کے قابل بھی ہو جائے تب بھی وہ اس قابل نہیں ہو سکتی کہ حرفوں کو ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ پیش کر سکے۔ ایک مکڑی جس کا جالا ٹوٹ جاتا ہے اپنا کام کہیں سے شروع کرکے جالے کی مرمت کر لیتی ہے۔ ایک پرند جس کی آشیانہ بندی میں کوئی مخل ہو جاتا ہے اپنا کام پھر سے شروع کر دیتا ہے اور کسی نہ کسی ترتیب میں اسے پورا کر لیتا ہے۔ نفس کی ایک بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے اور گرد و پیش کے نئے اور خلاف توقع حالات کے باوجود اپنے عمل کو اپنے مطمح نظر کے مطابق بنا لیتا ہے۔

ان تمام مثالوں میں جو خصوصیت نفس اور مشین میں مابہ الامتیاز ہے وہ "ہدایت" کے لفظ سے ظاہر کی جا سکتی ہے۔ جب ہنس ڈریش نے یہ انکشاف کیا کہ تازہ مچھلی کے ٹکڑے چاہے جس طرح کاٹے جائیں بشرطیکہ وہ بہت چھوٹے چھوٹے نہ ہوں، پھر جیتی جاگتی مچھلی کی شکل میں جی اٹھتے ہیں دراصل وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ کوئی نہ کوئی ایسا حیاتی جوہر ہے جو نشوونما کی "ہدایت" کرتا ہے علیٰ ہذا جب برگسان نے یہ دریافت کیا کہ گھونگھا ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرنے کے بعد اپنے

اندر ایک آنکھ پیدا کر لیتا ہے جو حیرت انگیز طور پر اُس آنکھ کے مشابہ ہے جو ریڑھ کی ہڈی رکھنے والے جانور اپنی جداگانہ راہ ارتقا پر چل کر پیدا کرتے ہیں تو وہ بھی اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ کوئی ایسی حیاتی تحریک ہے جو دونوں کی ایک مفید مقصد کی جانب ہدایت کرتی ہے۔

اسی طرح میکڈوگل کا یہ خیال ہے کہ کبوتر اور شہد کی مکھیاں اپنی جبلت کی ہدایت سے اپنے اپنے گھروں کا پتہ لگا لیتی ہیں خواہ گرد و پیش کے حالات مثلاً روشنی اور بو میں تبدیلی ہو گئی ہو یعنی وہ بھی اسی نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ ان کا عمل محرکات سے ہدایت حاصل نہیں کرتا جو اُن کی اعضائی مشین پر موثر ہوتے ہیں بلکہ ان کی رہبری کوئی نفسی قوت کرتی ہے جو منزل مقصود کا تصور اور اپنے اپنے گھر واپس ہونے کے مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے

۱۱۹- ایک دوسرا نکتہ جہاں میکانکی تشریح ناکام رہتی ہے اُس ردعمل میں مضمر ہے جو اشیا کے وجود سے نہیں بلکہ اُن کے معنی سے ظہور میں آتا ہے۔ بچہ زد و کوب کے بعد روتا ہے۔ یہاں البتہ محرک اور اُس کا ردعمل دونوں میکانکی ہیں لیکن اگر وہ ملامت کرنے پر یا دھمکی دینے پر یا کسی اور طرح کی ناراضی کے اظہار پر یا اپنی کوتاہی کے احساس سے روتا ہے تو ان حالات میں میکانکی تشریح مشکلات میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ مشین احساس کے جواب میں اپنا ردعمل پیش کر سکتی ہے لیکن کسی تصور یا معنی کے جواب میں کوئی ردعمل پیش نہیں کر سکتی۔

جبلت ایک ایسی مشین ہے جو کسی مناسب محرک کے ذریعہ حرکت میں آتی ہے اور ایک اچھی مشین میں یکساں محرک یکساں ردعمل پیدا کرتے ہیں۔ مثال کے لئے تجسس کی جبلت کو لیجئے اس کے محرکات کیا ہیں؟ ظاہر ہے عجیب و غریب اشیا لیکن جو شے آج عجیب معلوم ہوتی ہے وہ کل عجیب نہیں معلوم ہوتی۔ ایک محرک ہمیشہ ایک ہی نتیجہ نہیں پیدا کرتا۔ چنانچہ تجسس میکانکی نہ ہوا اور نفس اشیا سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اُن کے معانی سے پیدا ہوتا ہے۔ حیاتیوں کا دعویٰ ہے کہ اسی معنوی ردعمل سے نفس کا وجود لازم آتا ہے۔

چنانچہ ایک حیاتی کے نزدیک اس سوال کا جواب کہ جسم و نفس ایک دوسرے پر کس طرح

اثر انداز ہوتے ہیں یہ ہوگا کہ جسم احساس کے ذریعہ کچھ واقعات کے متعلق نفس کے سامنے ایک رپورٹ پیش کرتا ہے۔ نفس دماغ کے حرکی (MOTOR) حصوں پر عمل کر کے عام طور پر پیش آنے والے میکانکی ردعمل کے بجائے عقلی ردعمل پیش کرتا ہے عقلی ردعمل وہ ہے جو واقعات کے معانی اور نفس واقعات کو سمجھنے پر دلالت کرتا ہے اور جو ہر بار نئے انداز لیکن استقلال کے ساتھ نامیہ کی اُس کے مقصود تک رہبری کرتا ہے چنانچہ اس طرح قوس اضطراری میں تصورات کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

۱۲۰- اب اگر ہم ثنوی سے یہ کہیں کہ وہ واقعات کو نظر غائر سے دیکھ کر ہمیں یہ بتائے کہ جسم و نفس باہم دگر ایک دوسرے پر کس طرح موثر ہوتے ہیں تو وہ یہ کہے گا کہ اس کا جواب نہایت دشوار ہے۔ ماہر عضویات کی مشکلات کا بھی ہمیں اندازہ ہو چکا ہے۔ ہماری دشواری بھی کچھ کم نہیں اس لئے کہ ہم اپنے احساسات کو جسم سے پیدا ہوتے ہوئے نہیں پاتے بلکہ بس ہم اُن کو اس جگہ پاتے ہیں علیٰ ہذا ہم اپنے ارادہ کا دماغ پر بھی عمل معلوم نہیں کر سکتے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہم اپنے اس عضو (دماغ) کے براہ راست تجربہ سے بالکل محروم ہیں۔ ثنوی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمیں نفس و جسم کے باہمی اثرات کے جھگڑے میں پڑنے کی ضرورت نہیں اُن کا بدیہی وقوع ہمارے لئے کافی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ معرض وقوع میں آتے بھی ہیں۔ ہم اُن کو واقع ہوتے ہوئے تو کبھی دیکھتے نہیں۔ اور کیا یہ ممکن اور سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ جسم ایک دوسرے پر موثر ہوتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو وہ ایک غیر معمولی تعلیل کی مثال ہوگی۔ دنیا میں معمولاً علت و معلول کیفیت اور کمیت میں یکساں ہوتے ہیں لیکن اگر کوئی کہے کہ ارادہ توانائی کے اُس تغیر کے مساوی ہے جو دماغ کی جھلی میں واقع ہوتا ہے جیسا کلیفورڈ نے کہا ہے تو یہ کہنا ایسا ہوگا جیسے ہم یہ کہیں کہ مال گاڑی اسٹوکر اور گارڈ کی باہمی رفاقت کے جذبہ کے اثر سے چڑھی ہوئی ہے۔ یہ دشواری اس قدر عظیم الشان ہے کہ بہت سے مفکرین نے تو متوازیت کے دامن ہی میں پناہ لینے میں اپنی عافیت سمجھی اور دیگر حامیانِ ثنویت جن کو اپنی ذمہ داری کا زیادہ احساس تھا کوئی

ذکری باہمی تعامل کا نظریہ پیش کرنے پر مجبور ہو گئے۔

۱۲۱۔ اس باب میں ڈیکارٹ کی مساعی خاص طور پر مشکور ہیں۔ اُس نے ایک پراسرار چھوٹا سا غدود جسے صنوبری غدود کہتے ہیں دماغ کے اندر دریافت کیا۔ ڈیکارٹ کے خیال میں جسم و جان کا باہمی سنگم تھا، اور اس عضو کا نازک طبعی توازن خفیف سی حرکت سے دونوں کے بہاؤ کو موڑ سکتا ہے۔ یہ نظریہ ڈیکارٹ کے زمانہ میں تو اصل خیال کیا گیا، حالانکہ اُس وقت کسی کو پتہ نہ تھا کہ "صنوبری غدود" دراصل از کار رفتہ درمیانی آنکھ ہے جو بعض رینگنے والے کیڑوں میں نمایاں نظر آتی ہے۔

زمانہ حال کے نظریوں میں نازک خیالی اور باریک ذہنی کی زیادہ داد دی گئی ہے مثلاً ڈریش کا نظریہ نہایت ہوشمندانہ طور پر وضع کیا گیا ہے۔ دوام توانائی کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے ڈریش نے نفس و جسم کے درمیان ایک غیر میکانکی جوہر کا اندراج کیا ہے، جو اپنی ماہیت میں عزم پسند ہے (جس کو وہ ارسطو کی تقلید میں انطلاقی[۵۱] کہتا ہے) اور جو داخلی تغیرات میں تاخیر پیدا کرنے اور اُن کی مقدار میں تبدیلی پیدا کئے بغیر اُن کے نتائج میں تبدیلی پیدا کرنے پر قادر ہے۔

حیاتیوں کے یہ تمام مساعی اگرچہ نیک نیتی پر مبنی ہیں لیکن ذہانت کی افراط سے مسخ ہو گئی ہیں۔ دوام توانائی کے اصول کو نظر انداز کر دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوئی چونکہ نفس اگر فطرت میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسا عمل کرنا ہوگا جو کسی مادی قوت سے سرزد ہوا ہو۔ متعدد ثنوی، دلیری سے دوام توانائی کے قانون فطرت کو خیرباد کہہ کر نفس کو توانائی کا سرچشمہ خیال کرتے ہیں، اور بعض کی نظر میں تو اصول تعلیل کی بھی اس سے زیادہ وقعت نہیں کہ وہ بس ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ نظام عالم میں حوادث کس طور پر ایک دوسرے سے بندھے ہیں۔ جہاں تک ہمارے علم کی رسائی ہے ہر شے علت ہو سکتی ہے اور قیاساً محض اس بنا پر کہ فطرت میں علت و معلول یکساں جنس کے ہوتے ہیں ہم اس حقیقت سے

---

۵۱ ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔

انکار نہیں کر سکتے کہ نفس مادہ پر عامل ہو سکتا ہے۔

۱۲۲۔ متفاعلیت کی خاص دشواری یہ نہیں ہے کہ اس سے قوانین فطرت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے بلکہ یہ ہے کہ جب وہ ظاہرا تجربہ کے مطابق معلوم ہوتی ہے، دراصل تجربہ کے بالکل خلاف ہے۔ نہ تو جسم اور نہ نفس وہ فرائض انجام دے سکتے ہیں جو متفاعلیت اُن کے سر تھوپنا چاہتی ہے۔ وہ فرائض نفس کی جانب منسوب کرتے جاتے ہیں جن کی کوئی عضویاتی تشریح نہیں ہو سکتی، حالانکہ صورت واقع یہ ہے کہ عضویات ہر بات کی تشریح کر دینے کے بعد نفس کیلئے کچھ چھوڑتی ہی نہیں۔ جنگل میں ایک درندہ میرا تعاقب کرتا ہے۔ خوف میرے جسم کی پوری مشین پر قبضہ کر لیتا ہے۔ میرا جسم بھاگنے لگتا ہے جس میں میری پوری رضامندی شامل ہے۔ میرا یعنی نفس کا ایک راہبر کی حیثیت سے اس سے زیادہ کچھ کام نہیں کہ بھاگتے وقت درختوں سے بچتا جاؤں۔ اصل میں شاید اس تجربہ کو بیان کرنے کے لیے یہ اسلوب بھی ٹھیک نہیں۔ واقعہ تو یہ ہے کہ جسم و نفس کے درمیان کسی تقسیم عمل کا ہمیں کبھی احساس نہیں ہوتا۔ میں خالص نفس کی حیثیت سے کوئی کام کرتا محسوس نہیں کرتا اگر وہ شعوری عمل بھی ہے تو بھی میں اسے "کلیتہً" انجام دیتا ہوں۔

میرا جسم جو بحیثیت مجموعی کرتا ہے، وہی میں کرتا ہوں۔

میں ہی تمام ارادی فعل انجام دیتا ہوں اس میں جبلت کی مشین یا دیگر جسمانی عمل کا کتنا ہی جزو شامل ہو چنانچہ تجربہ کے اعتبار سے جسم نفس سے جدا نہیں ہے وہ نفس کا ایک عضو اور اس لئے اس کا ایک جزو ہے۔

اس بات کو ذرا سوچئے ممکن ہے اس سے نفس کے متعلق آپ کی بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں۔ ذات کا وجدان اپنی جگہ پر یقینی ہی لیکن وجدان ذات کے حدود اور وسعت مقرر کرنے میں غلطی کر سکتا ہے۔

۱۲۳۔ جسم کو ثنویت سے یہ بجا شکایت ہے کہ نفس سے علیحدہ کر کے اس کو پست درجہ دیتی

ہے یعنی اس کو میکانکی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر افلاطون کا ایک مشہور قول ہے کہ علم کی
راہ اس وقت زیادہ صاف ہوتی ہے جب جسم اس میں حائل نہ ہو۔ اخلاقی ثنویت بھی
مابعد الطبیعاتی ثنویت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جس کی رو سے ہم کو خواہشات جسمانی یعنی جسم پر
غلبہ حاصل کرنا چاہیئے

اخلاقیات کی ساری تعلیم میں شاید کوئی ہدایت اس سے زیادہ اہم اور درست نہیں
ہے کہ ہم کو "دنیا، جسمانی خواہشات اور شیطان" پر غالب آنا چاہیے۔ اخلاقی "ہدایت" ہمیں
شہوانیت اور اخلاقی مادیت کی جانب کھنچنے سے باز رکھتی ہے۔ افلاطون سے بہتر کسی نے
اس اخلاقی "ہدایت" کے نکتہ کو نہیں سمجھا ہے۔ جس شے سے ہمیں جنگ کرنا ہے وہ مادیت محض
ہے جب جسم اخلاقی حاکم بن بیٹھتا ہے اور مطالبہ کرتا ہے کہ اس کی ضروریات" اس کی بے جا
رجحانات اور میلانات کو فضائل کا درجہ دے کر پیروی کی جائے۔ اس وقت ہمیں اخلاقی
"ہدایت" سے جو اس سے نہایت اعلیٰ و برتر شے ہے، رجوع کر کے جسمانی مطالبات کو ملامت
کرنا چاہیے۔ یہ اعلیٰ شے دراصل جسم کے خلاف یا جسم سے علیحدہ کسی روحانی قوت کا نام ہے
وہ ہم کو کچھ ایسی روحانی زندگی بخشتی ہے جو جسم کو اپنی معنوی رو میں بہائے جاتی ہے اور
اس میں بھی وہ معنی پیدا کر دیتی ہے جو "میں تو چاہتا ہوں جو اس حال سے مختلف ہے جب میں"
اس کے اختیار میں ہوں۔ یہ راہبانہ ترک لذات کا مرادف نہیں ہے بلکہ خواہشات نفسانی
کی تہذیب ہے یہ وہی چیز ہے جسے افلاطون نے اپنی غیر فانی دانائی اور گہری نفسیاتی
نظر کے ساتھ اپنے "مذاکرہ" میں بیان کیا ہے۔ یہ مذاکرہ افلاطون کے مشہور رسالہ فیڈرس
کا تکملہ ہے اور وہ زمانہ وسطیٰ کی "تحقیر دنیا" کی تحریک کا پیشگی جواب ہے۔ ہماری مادیت
کے سارے نظام حقیقت میں مادی دنیا کی غیر معتدل تحقیر ہی کے انتقامی جوابات ہیں۔

۱۲۴۔ اگر ثنویت نفس اور جسم کے باہمی تعلق میں کارآمد ثابت نہیں ہو سکتے تو ہم وحدت
کے ماننے پر مجبور ہیں۔ انسانی شخصیت ہر دو ایک اہم حقیقت ہے لیکن اس کے علاوہ

اور کیا کیا حقائق ہیں؟ دہری وحدیت کا دعویٰ ہے کہ ایسی ایک حقیقت مادی نامیہ
ہے نفس اسی کا ایک چمکدار (لیکن بیکار) ضمیمہ ہے۔ نفس حقیقی شے یعنی حیات جسمانی کا ایک
ضمنی مظہر ہے۔ اس نظریہ کو ہم پہلے مسترد کر چکے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ نفس اور جسم دونوں ایک تیسری حقیقت جو ان دونوں سے مختلف ہو، مظہر
ہوں اور وہ ایک دوسرے سے متوازی "مظاہر" کے طور پر ہم آہنگ ہوں چونکہ وہ ایک
ہی اساسی لیکن غیر معین جوہر کے دو رخ ہیں جیسا اوپر مذکور ہوا اسپنوزا کا یہی مذہب تھا۔
یا ہو سکتا ہے کہ نفس بجائے خود ایک حقیقت ہو اور (ہر شخص اپنے زاویہ نظر سے)
جسم کو اس کے جزو کی حیثیت سے نفس کے ساتھ عامل تصور کرے اور (دوسروں کے
زاویہ نظر سے) وہ کل شخصیت کا ایک محسوس سایہ یا مظہر ہو یہی تصوریت کا نظریہ ہے
جس پر ہم تھوڑے عرصہ کے بعد غور کریں گے۔

باب ۱۸
کونی ثنویت

۱۲۵۔ یہاں پر یہ پتہ چلتا ہے کہ بڑے بڑے حامیانِ ثنویت فکرِ انسانی میں اضطراب پیدا کرنے والے کیوں ہوئے ہیں انھوں نے اپنی دانست میں کائنات میں ایک حقیقی تفریق محسوس کی اور پھر اسے اس قدر اہمیت دی کہ ہمارے لئے غیر حل شدہ مسائل کے انبار چھوڑ گئے ثنویت کی مختلف اور آزاد ہستیاں کس طرح ایک دوسرے سے تعاون کرتی ہیں اور اگر فی الواقع وہ آزاد اور مستقل ہیں تو پھر ان کی یکجائی کا سبب کیا ہے؟

یہ سوالات بہ مقابلہ کونی ثنویت کے نفس وجسم والی ثنویت کے لئے زیادہ پریشان کرنے والے ہیں۔ کونی ثنویت کی ابتدا اس امر کے تسلیم کرنے سے ہوتی ہے کہ کائنات دو متضاد جوہروں کے ملنے یا تنازع کا میدان ہے کیونکہ نفس اور جسم انسانی شخصیت میں اس طرح شیر و شکر ہیں کہ ارسطو کو افلاطون کے جواب میں کہنا پڑا کہ روح جسم سے کوئی جداگانہ چیز نہیں۔ وہ جسم ہی کی ایک ہیئت جسم ہی کی داخلی حیات کا نام ہے جو جسم میں اس طرح پیوست ہے جس طرح ہاتھ میں شانہ عالم کبیر[1] میں متضاد اشیاء کا تضاد یا تنازع حقیقت کا آئینہ ہے لیکن ثنویت کا فرض ہے کہ دو متضاد چیزوں کے درمیانی علاقہ کی توضیح کرے اور اس سوال کا جواب دے کہ آیا وہ فی الحقیقت ایک دوسرے سے اپنی اصلیت اور جوہر میں الگ ہیں۔

۱۲۶۔ کونی ثنویت کے مختلف نظاموں میں ایک خرابی نظر آتی ہے وہ یہ کہ مختلف نظاموں نے

---

[1] MACROCASM اور MICROCASM کے مساوی علامہ سکوریہ کی وضع کردہ اصطلاحیں عالم اکبر اور عالم اصغر ہیں جو اس کے ایک پر مغز مقالہ کا عنوان ہے۔

کائنات کے مختلف مقامات پر خط تقسیم کھینچا ہے اور جہاں ایک نے توڑا ہے دوسرے نے جوڑنے کی کوشش کی ہے۔ خیر وشر کی اخلاقی ثنویت، تصور و مادہ یا ہیئت و ہیولیٰ کی مابعد الطبیعیاتی ثنویت سے دب جاتی ہے، گو بالکل محو نہیں ہوتی اس لئے کہ مابعد الطبیعیاتی تقسیم ہی میں اخلاقی تقسیم کی لم ملتی ہے چنانچہ افلاطون اور ہمارے خیال میں برگساں کے افکار کا یہی نتیجہ ہے۔ لایئے ذرا ان پر ایک تنقیدی نظر ڈالیں۔

۱۲۷۔ مذہبی احساس میں اخلاقی شدت، قدرتاً ثنویت کی جانب مائل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ ثنویت خالق کے سر سے، شر کی تخلیق کا بار اتار دیتی ہے اور خالق کو شر سے سرگرم پیکار دکھاتی ہے لیکن خالق پر سے یہ بوجھ اترنے کے ساتھ وہ غیر مطلق اور محدود ہستی بھی بن جاتا ہے اور اس کی خالقیت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس تقدیر پر یہ لازم آتا ہے کہ اس کے علاوہ اس کے مد مقابل کوئی اور مستقل شے بھی ہے چنانچہ اس نظریہ کے مطابق، خدا کے اعلیٰ ترین ہستی ہونے میں رخنہ پڑ جاتا ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ وہ اعلیٰ ہستی ہی نہیں رہتا اور فکر انسانی کو از سر نو ایک ایسی آخری حقیقت کی تلاش کرنا پڑتی ہے، جو دونوں کے مستقل وجود اور باہمی ربط کی توضیح کر سکے۔

چنانچہ مذہبی ثنویت کے نظام شاذ و نادر ہی پائدار و معقول ثابت ہوتے ہیں۔ سب کے پس پشت کسی پر اسرار ہستی کے آخری اتحاد کا سہارا، انسان کے اعتقاد کا ناگزیر ہے چینی روایات میں تاؤ (ایک لا معلوم قانون) یانگ اور ین پر بالا سمجھا جاتا ہے۔ ایران میں نیکی اور بدی کے خدا "زمان" زرواں، اہرمن کے دو توام فرزند مانے جاتے ہیں، جو آخر میں "زمان" ہی میں مدغم ہو جائیں گے۔

۱۲۸۔ محض منطقی بنیاد پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دو اضداد جیسے تاریکی اور روشنی، سردی اور گرمی باہمی ایک دوسرے سے خاندانی مشابہت رکھتے ہیں۔ سردی اور گرمی دونوں حرارت ہی کے درجے ہیں۔ ان دونوں کے تضاد کا پتہ ہمارے احساس سے اور ان کی جانب رجوع کرنے سے چلتا ہے۔ کیا دنیا ہی خیر و شر اور روح و مادہ کے متعلق کہا جا سکتا ہے؟

شر کے متعلق یہ ضرور کہا گیا ہے کہ شر کے موثر ہونے کے لئے اس میں خیر کا شائبہ ہونا چاہیے مگر اولیا ساری آسمانی فوج سے اسی بوتے پر لڑ سکتا ہے کہ وہ بھی اسی رگ و ریشہ سے بنا ہوا ہے جس سے دوسرے فرشتے بنے ہوئے ہیں۔ اگر ہم خیر و شر میں مکمل تفریق کر دیں تو شاید شر سرے سے غائب ہی ہو جائے بلکہ اندیشہ ہے کہ کہیں خیر بھی اس کے ساتھ نہ چل بسے۔ یہ امر نہایت غور طلب ہے کہ آیا خیر کو خیر بنانے کے لئے کچھ نہ کچھ تضاد کا شائبہ ضروری ہے یا نہیں۔ آئندہ اس مسئلہ پر ہم تفصیلی بحث کریں گے لیکن کم از کم اس قدر مسلّم ہے کہ چونکہ خالص شر اسم بے مسمیٰ ہے اس لئے خیر و شر دو مستقل حقیقتیں نہیں ہو سکتیں۔

۱۲۹۔ روح اور مادہ کے متعلق یہ امر بدیہی نہیں ہے کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو مستلزم ہے۔ ڈیکارٹ کی نظر میں یہ دو جدا گانہ جوہر ہیں۔ دو جوہر اسی وقت حقیقتاً ایک دوسرے سے ممتاز سمجھے جا سکتے ہیں، جب ہر ایک اپنا وجود مستقل رکھتا ہو۔[۱] ہم مکان اور مادہ کا بغیر نفس کو خیال میں لائے ہوئے مستقل تصور کر سکتے ہیں۔ یہ امر ڈیکارٹ کو اس باب میں مطمئن کرنے کے لئے کافی تھا کہ مادہ بغیر نفس کے موجود ہو سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی محسوس کیا کہ "میں سوچتا ہوں" کا صاف ستھرا اور مستقل تصور بغیر مکان اور مادہ کے خیال کو درمیان میں لائے کیا جا سکتا ہے اور اسی لئے نفس اپنے وجود کے لئے مادی دنیا کا محتاج نہیں۔ اب آپ اس باب میں کیا فیصلہ کرتے ہیں؟

۱۳۰۔ اس میں شک نہیں کہ ہم میں سے اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم مادہ کا تصور نفس کے تصور کو درمیان میں لائے بغیر کر سکتے ہیں۔ ہم ایک ایسے وقت کا خیال کر سکتے ہیں کہ جب کائنات کے سنسان ارتقائی ماحول میں شعور کا پتہ و نشان بالکل نہ تھا۔ ہم مکان کو مکین سے خالی، اور تصور کرنے والے نفوس سے خالی تصور کر سکتے ہیں۔ جب پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اپنی تصنیف میں جس کا موضوع "تصور فطرت" ہے یہ دعویٰ کیا کہ "فطرت کا دروازہ نفس پر بند ہے" تو اس کا منشا یہی تھا کہ ہم طبیعیات کے مسائل کی تصویر نفس کو شامل کئے بغیر کھینچ سکتے ہیں۔ کم از کم ڈیکارٹ کے

---

[۱] اسپنوزا۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے اصول حصہ اول تعریف دہم۔

ہم خیالوں کو جو تصور کو حقیقت کا معیار سمجھتے ہیں یہ دعویٰ کہ فطرت کا ہیولیٰ ایک مستقل حقیقت ہے ضرور معقول معلوم ہوگا۔

دوسری جانب بعض مفکرین کا خیال ہے کہ بغیر مادہ کے نفس کا تصور فی الجملہ دشوار ہے۔ جب ہم تصور کرتے ہیں تو کسی شے ہی کا تصور کرتے ہیں اور وہ شے ہمیشہ (یا تقریباً ہمیشہ) ادراکات حواس کا باعث ہوتی ہے، چنانچہ ہمارے تجربہ کے لئے فطرت ایک ناگزیر مالِ خام کا کام دیتی ہے اور فکر انسانی کا مایہ خمیر ہے اس لئے نفس کا وجود مادہ کا محتاج ہے۔

لیکن ذرا اس مسئلہ پر نظر غائر ڈال کر دیکھئے کہ آیا نفس مادہ کا محتاج ہے یا تصور مادہ کا؟ اور کیا یہ تصور بغیر مادہ کے واقعی وجود یا کسی مستقل جوہر کے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر آپ نے وہ نکتہ جو ان سوالات میں مضمر ہے سمجھ لیا تو پھر جان لیجیے کہ آپ کے ہاتھ ڈیکارٹ سے آگے ساری فلسفیانہ تحریک کی کنجی آگئی۔

۱۳۱۔ اسپنوزا کا قول ہے کہ یہ بدیہی ہے کہ نفس اور جسم ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، ہمارے تصورات سب سے پہلے مادہ ہی کے تصورات ہوتے ہیں لیکن جب ہم مادہ کا تصور کرتے ہیں تو اس کو کسی اساسی جوہر کا "عرض" یا مظہر ہی کے طور پر تصور کرتے ہیں علیٰ ہذا جب ہم نفس کا تصور کرتے ہیں تو یہ بھی ایک جوہر حقیقت ہی کا تصور معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ہم ثنویت کی راہ سے وحدیت کی جانب واپس آ جاتے ہیں اور اس آخری جوہر کو فطرت، خدا، ایک واحد ہستی (جو کامل، خود آفریدہ، اور ہر شے کی جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے، علت اول) کہنے لگتے ہیں۔

لائبنز نے ایک زیادہ آزاد رائے دینے کی جرأت کی۔ اس کے نزدیک مادہ کا تصور ہی کافی و وافی ہے۔ اس کے مقابل کسی خارجی جوہر کے واقعی وجود کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے لئے بس فطرت کا تصور ہی پڑتا ہے۔ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ نفس کو تصور کے لئے فطرت کے کچے مال کی ضرورت ہے تو ہم فطرت کے متعلق حقیقت بلکہ ساری حقیقت بیان کر دیتے ہیں۔ یہ تصور ہم کو ایک دوسرے قسم کی وحدیت کی جانب لے جاتا ہے جس میں فطرت کی حقیقت نفس کی حقیقت میں ضم

ہو جاتی ہے۔ اسی کو تصوریت کہتے ہیں۔

تاریخ کے اعتبار سے تصوریت، فلسفہ کی ایک ایسی نوع ہے جس کی جانب ثنویت ہی ہماری فکر کی رہبری کرتی ہے۔ کیونکہ ثنویت ہر بار ہماری اس وجدان سے پیدا ہوتی ہے جو نفس کے متعلق صاف صاف ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے۔ اس وجدان کی تصدیق اس کو فطرت میں فرق کرنے سے نہیں ہوتی جو وجدان کی معروض تھی بلکہ اس کی تصدیق دراصل اس نئی اور انقلابی وحدت سے ہوتی ہے جس کے مطابق نفس، فطرت کو اپنے اندر ضم کر لیتا ہے۔

دہری وحدت وجود کے حسن و قبح کو ہم دیکھ چکے ہیں اور اس کو ناقابل اطمینان پا چکے ہیں چنانچہ چارہ کار دو ہی ہیں یا تو اسپنوزا کی وحدت وجود کے قائل ہو جائیں جو دونوں نفس و جسم کو ایک ایسے جوہر میں مدغم کر دیتا ہے جو اپنی بیرنگی سے زیادہ ناقابل تصور بھی ہے یا پھر اس نظریہ کو مانیں جو دہریت کے مقابل ہو یعنی ایسے وحدتِ وجود کے قائل ہوں جو فطرت کو نفس میں کسی نہ کسی طرح ضم کر دیتی ہو۔ ایسا کس طرح ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ہمیں کائنات کے تصوری نظریہ سے مل سکتا ہے۔

۱۳۲۔ سردست کچھ تاریخی نتائج سن لیجئے۔ تاریخی حیثیت سے یہ ایک واقعہ ہے کہ ہر ثنویت نے بالآخر کسی نہ کسی وحدت کے لئے جگہ خالی کی ہے، جس کے اندر ان چیزوں کو جنھیں ثنویت نے توڑا تھا، ازسرنو جوڑنے کی سعی کی گئی ہے۔ کانٹ کی ثنویت جو سب سے اخیر ثنویت ہے فوراً فشتے کی وحدت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان واقعات سے ثنویت کا بطلان ثابت نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے جواب میں پوری صداقت کے ساتھ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کوئی اضداد کی ہر ترکیب کے بعد وہ اساسی اضطراب جو دنیا کے خمیر میں ہے کسی نہ کسی مفکر کو پیدا کر دیتی ہے جو مابعد الطبیعیات کی دوئی کو نئے روپ میں لا کھڑا کر دیتا ہے۔ کوئی نظریہ وحدتِ وجود قطعی طور پر قابل اطمینان نہیں کہا جا سکتا جب تک وہ اس کشاکش و مزاحمت کی توضیح نہ کر سکے جو روحانی جوہر کو کائنات کے علم اور اخلاقی امنگ کے وقت پیش آتے ہیں۔

نوع پنجم

تصوریت

باب ۱۹

تصوریت کیا ہے؟

۱۳۳۔ تصوریت وہ فلسفہ ہے جس کا دعویٰ ہے کہ حقیقت ماہیت نفس میں مضمر ہے۔

عملیت اور وجدانیت کی طرح وہ کوئی طریقِ علم کا نظریہ نہیں ہے، جس میں مابعد الطبیعیاتی نتائج ضمناً داخل ہو گئے ہوں، بلکہ اصلاً وہ مابعد الطبیعیات ہی کا ایک نظام ہے۔ وہ ایک ایسا نظریہ کائنات ہے جس تک ہم علم کی مختلف راہیں اختیار کر کے پہنچ سکتے ہیں، چنانچہ علماء عملیت اور وجدانیت دونوں بالآخر تصوریت ہی کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

برگساں اپنے وحدتی نظریہ کائنات میں، جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں ایک نہج کی تصوریت ہی کا عکاس ہے لیکن وہ ایک دلچسپ درمیانی مقام پر قرار اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم ہستی کو حسب ذیل پیمانہ پر تقسیم کریں۔

(مادہ، توانائی)۔ (حیات)۔ (نفس)

تو دہریت تو سارے پیمانہ کی توضیح پہلی حد کی زبان میں کرتی ہے جبکہ تصوریت آخری حد کی رو سے تشریح کرتی ہے۔ برگساں دونوں سروں کے حدوں کی توضیح، حد اوسط سے کرتا ہے اس لئے برگساں کے نظریہ کو حیاتیت کہنا بے جا نہ ہوگا۔ ایک حامیِ تصوریت شاید اس پر یہ اعتراض کرے کہ برگساں اپنی توضیح کو قابل فہم بنانے کے لئے مجبور ہے کہ حیات کو نفسی صفات

مثلاً حافظہ اور جدت طرازی سے متصف کرے۔ حامی تصوریت کا عقیدہ ہے۔ ہمارے پاس صرف دو ہی چارہ کار ہیں یعنی یا تو ہم فطرت کی توضیح نفس کے ذیل میں کریں یا نفس کی توضیح مادی فطرت کے ذیل میں کریں اور چونکہ پہلی شق کو ہم نے ناممکن پایا (باب) تو ہم دوسری شق قبول کرنے پر مجبور ہیں (ملاحظہ ہو فشٹے، پہلا مقدمہ، اینڈ صـ۴۸۹)

۱۳۴۔ حامی تصوریت کی ساری پوزیشن دو قضیوں میں بیان کی جا سکتی ہے جس میں ایک سلبی اور ایک ایجابی ہے۔

(۱) فطرت کی ظاہری خودداری اور استقلال فریب نظر ہے۔ فطرت ضرور خود مختار ہے اپنی مخصوص راہ پر چلتی، اپنا قانون چلاتی، کسی دائمی خالق اور خارجی علت سے بے نیاز معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ فطرت کا بھی کسی پہ دار و مدار ہے (یہ ملحوظ رہے کہ تصوریت کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ "فطرت فریب نظر ہے" جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے)

(ب) فطرت کا جس شے پر دار و مدار ہے وہ نفس ہے۔ انگریزی لفظ آئڈیالزم بدقسمتی سے اس ایجابی قضیہ کے مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا۔ پہلے تو یہ کہ اس اصطلاح سے آئڈیل کی جانب ذہن کو منتقل نہ ہونا چاہیے (یہ سمجھ کر کہ گویا وہ آئڈیلز IDEALS کا اجارہ دار ہے) بلکہ ہم کو اپنے پیش نظر آئڈیاز IDEAS رکھنا چاہیئیں۔ حرف اِل (L) محض صوتی شیرینی پیدا کرنے کے لیے اضافہ کر دیا گیا ہے مفہوم سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ دراصل IDEA – ISM کا لفظ زیادہ صحیح و مناسب تھا۔ اڈیالزم کا مادہ یعنی آئڈیا ایک تاریخی حادثہ ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جان لاک اور اس کے تصوری پیرو، برکلے کے (IDEAS) یعنی تصورات ہی کو تجربہ کے اجزائے ترکیبی سمجھے ہیں جو گویا ذہنیت کے ٹکڑے ہیں MENTALISM نفسیت یا SPIRITISM (روحیت) شاید اس نظریہ کے زیادہ بہتر و صحیح ترنام ہوتے لیکن وہ دوسرے موقعوں پر استعمال ہونے لگے ہیں لہذا چار و ناچار ہمیں آئڈیالزم کی اصطلاح قبول کرنا ہے مگر مفہوم کے اس تعین کے ساتھ کہ کائنات میں جو شے حقیقی ہے وہ وہی ہے جس سے تصورات بنے ہیں نہ کہ وہ جس سے پتھر اور دھاتیں بنی ہوئی ہیں

یعنی اگر ہمیں موجودات کے جوہر اصلی کی تلاش ہے تو وہ آخری حقیقت جو موجودات کی تشریح کرتی ہے وہ اپنی ماہیت میں نفسی ہونا چاہیے مثلاً مفکر اور اس کی فکر و ارادہ اور اس کا عمل، ذات اور اس کی خودنمائی وغیرہ۔ جو شے ان کے علاوہ، ان سے بظاہر آزاد یا ان کی ضد ہے جیسے مادہ! توانائی، مکان یا زمان وہ سب بالآخر اپنے وجود کے لیے نفس ہی کے محتاج ہیں۔

۱۳۵۔ وجدان فلسفہ کا مستحکم بنیاد ثابت نہیں ہو سکتا لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ بغیر وجدان کے کسی صحیح نظام فلسفہ تک ہماری رسائی بھی نہیں ہو سکتی تصوریت کی جڑیں وجدانیت میں جو نسل انسانی کا ایک قدیم نظریہ ہے پھیلی ہوئی ہیں۔ اگر غور کیجیے تو فلسفیانہ تصوریت تاریخی حیثیت سے بنی نوع انسان کے روحانی وجدانات میں عقل کو سمو دینے ہی کا نام ہے

اور چونکہ یہ روحانی وجدانات، مذہب کا گوشت و پوست ہیں اس لیے تصوریت کو مذہب کی شاخ سمجھنا چاہیے۔ چنانچہ ہندوستان میں برہمنیت اور ویدانت، تصوریت کی شکلیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو ڈائسن کا نظام ویدانت) چین میں لاؤ تسے کا فلسفہ جس کی داغ بیل چینی نظریہ تاؤ پر ڈالی گئی ہے تصوریت سے ہم رشتہ ہے۔ شمالی بدھیت اپنے ما بعد الطبیعیاتی جامہ میں تصوریت ہی کی شکل میں چین اور جاپان میں پھیلی۔ یہودیت نے (زندہ جاوید یونانیوں کے ہاتھوں) فائلو اور میمانڈیس پیدا کیے۔ عیسویت نے بھی یونانیوں ہی کی امداد سے اگسٹائن، آبی لارڈ، این سلم ٹامس ایکوئی ناس، ڈنس اسکوٹس اور بہت سے دوسرے مشاہیر پیدا کیے۔ ان میں سے بعض لمبے بیش و افلاطون اور ارسطو کی طرح ثنویت (یا کثرتیت) اور تصوریت کے درمیان ڈانواڈول رہے۔

نشاۃ جدیدہ میں تصوریت کا نشو و نما ایک نئے انداز پر ہوا یعنی اس کی بنا مذہبی غلو کے ایک جدید وجدان پر رکھی گئی جس کے علم بردار ڈیکارٹ، لائبنز، مالے برانش، برکلے اور ان کے پیرو ہیں۔ تصوریت کو سمجھنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے ان بنیادی وجدانات کی جانب قدم اٹھانا چاہیے جو فکر انسانی کی تاریخ میں تصوریت کا باعث ہوئے ہیں۔

باب ۲

تصوریت کے وجدانات

(خاکہ)

۱۳۶۔ بنی نوع انسان کے قدیم وجدانات کا ہر شخص کو کبھی نہ کبھی کم و بیش صفائی کے ساتھ احساس ہوتا ہے۔ ہمارا مقصود اس مقام پر تصوریت کی حمایت نہیں بلکہ اُن قدیم وجدانات کو دریافت کرکے تصوریت کا زاویۂ نگاہ معلوم کرنا ہے۔

۱۳۷۔ (۱) کائنات کے بنیادی اور موثر واقعات، ظاہری اور بدیہی واقعات نہیں ہوا کرتے تجربہ کی دنیا ظواہر کی دنیا ہے لیکن حقیقت سطح پر نہیں ملتی چنانچہ وہ تمام قرین قیاس نظریے جو پہلی نظر میں قائم کئے جاتے ہیں اکثر صحیح نہیں ہوتے اس بنا پر دہریت کی قرین قیاسی اُس کے لئے مفید نہیں بلکہ مضر ہے۔

۱۳۸۔ (۲) یہ امر کہ دنیا تجربہ کو ہم بہ آسانی فریب نظر تصور کر سکتے ہیں اُس کی قطعیت کو باطل کر دیتا ہے یہ واضح رہے کہ اس کا یہ منشا نہیں ہے کہ نفس دنیا فریب نظر ہے اور نہ تصوریت کی یہ تعلیم ہے کہ وہ محض نظر کا دھوکا ہے لیکن اس سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ دنیا اپنے وجود کا سرٹیفکٹ خود نہیں دے سکتی اور ہستی کا لزوم جو ہم کبھی کبھی اُس کی جانب منسوب کر دیتے ہیں وہ ثابت نہیں ہے ادب، جا بجا فکر انسانی کو دعوت دیتا ہے کہ کائنات عالم کو ہیچ اور ایک ایسا خواب تصور کرے جس سے ہم بیدار ہو سکتے ہیں۔ نظر فریبی کے افسانے، زنجیر میں جکڑے ہوئے شیر اور اسی قبیل کی دوسری حکایات کا منشا یہی ہے کہ انسانی تخییل عالم ظاہری کو ہمیشہ ایک دھوکا یا ایک ایسا لباس سمجھے جو کسی زندہ شے نے زیب تن کر لیا ہے۔ اس طرح کے تخیلات کو فی نفسہٖ

وجدان نہیں کہا جا سکتا لیکن اُن کی جڑ وجدان ہی پر قائم ہے۔ یہ تمام تخیلات درحقیقت شاعرانہ پیرایۂ بیان میں بے ثباتی عالم کے وجدانات ہی ہیں۔

۱۳۹۔ (۳) اضطراری مظاہر پرستی: مظاہر پرستی کی بنیاد دراصل یہ عقیدہ ہے کہ فطری مظاہر روحانی قوتوں کے تابع ہیں۔ (ملاحظہ ہو، لے۔ بی۔ ٹیلر، پرائمری کلچر، بشریات، آر۔ آر ماریٹ بشریات) مظاہر پرستی کو کسی نے معقول و مدلل نظریہ کی شکل میں پیش نہیں کیا۔ وہ دراصل اُن واقعات کے جو ہم پر کسی خاص طور پر اثر انداز ہوتے ہیں ایک اضطراری ردعمل کے درجہ سے آگے نہیں بڑھی جیسے کوئی شدید سوء اتفاق، حادثہ یا الم جس سے ہمارے دل میں دنیا کی جانب سے بیزاری پیدا ہو جاتی ہو لیکن اگر دنیا بے جان ہے تو اس سے بیزاری مہمل بات ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ خوف ہی سے خیال خدا پیدا ہوتا ہے (دابا) لیکن کوئی خوف، خدا بنا کر اس وقت تک کھڑا نہیں کر سکتا جب تک کہ خوفناک شے قائم بالذات اور اس قابل نہ سمجھ لی جائے کہ وہ ہماری اپیل کی سماعت کر سکتی ہے، جیسا ولیم جیمس نے کہا ہے کہ دعا کے اضطراری ہونے کی وجہ یہ وجدانی عقیدہ ہے کہ فطرت، بد قدرت ہی کی ظاہری صورت ہے۔

یہ وجدان اپنے نمایاں خد و خال کے ساتھ ہمارے سامنے اُس وقت آتا ہے جب ہم پر کوئی شدید کیفیت طاری ہوتی ہے جیسے سکرات موت، شدید علالت، یا کوئی اور نازک موقع۔ انسانی روح پر فطرت کا دعوئ تسلط باطل سمجھا جاتا ہے لیکن بعض اوقات محض عقل کی بنا پر بھی ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ مادہ، حرکت اور توانائی میں کوئی روحانی کفیل کارفرما ہے۔ ایسی کوئی شے نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمیشہ سے موجود ہو اور کائنات میں کسی نفس نے اس کا تصور نہ کیا ہو یا یہ تصور نہ کیا ہو کہ وہ کیوں معرض وجود میں آئی۔

۱۴۰۔ (۴) موضوعی الہام۔ یہ نشاۃ جدیدہ کا ایک جدید ترین وجدان ہے جس کا اوپر ذکر آیا تھا یہی وہ انکشاف ہے جسے ڈیکارٹ نے بڑی آب و تاب سے بیان کیا ہے کہ کل اشیاء میں ہماری ذات ہی سب سے زیادہ یقینی ہے بلکہ وہ تنہا شے ہے جس کا ہمیں قطعی یقین ہے۔ رہا یہ امر کہ آیا

ڈیکارٹ اس شے کو صحیح صحیح بیان کرنے پر قادر ہو سکا یا نہیں جس کا اُس کو قطعی یقین تھا۔ یہ مسئلہ اب تک معرضِ بحث میں ہے لیکن یہ ضرور مسلم ہے کہ یقین کے اعلیٰ درجہ کا مرکز کہیں نہ کہیں ہمارے شعور ہی میں ہے (ملاحظہ ہو مراقباتِ ڈیکارٹ۔ بند۔۲)

اس باب میں واقعی ڈیکارٹ نشاۃ جدیدہ کا حقیقی ترجمان ہے اس لئے کہ موجودہ زمانہ انتہائی خود شناسی کا زمانہ ہے۔ ڈیکارٹ اپنے نظریہ میں قدیم ہندوستان کے رشیوں کے اقوال دہرا رہا ہے جنھوں نے عرصہ ہوا یہ انکشاف کیا تھا کہ آتما یا ذات ہی ہستی کا مرکز ہے۔

اس سے پہلے جو وجدانات بیان ہوئے وہ سب پردہ عالم کے پیچھے انکشاف ذات کے مدعی تھے جیسا کہ کسی ریگستان یا پہاڑ کی چوٹی کی انتہائی سنسانی میں کبھی انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ اکیلا نہیں ہے لیکن اس چوتھے وجدان کو ذات کے اندر انکشافِ عالم کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ یہ وجدان مذہبی وجدانات سے علانیہ مختلف ہے لیکن اُن وجدانوں کی طرح اس کے جاننے والے بھی ثنویت اور وحدتِ وجود (وحدیت) کے درمیان بھٹکتے رہے ہیں۔ ڈیکارٹ، کانٹ اور لاک کا خیال تھا کہ ان کو چاہئے کہ کوئی شے، دنیا نفس کے باہر چھوڑ دیں، خواہ اُس کو مادہ کہا جائے "یا نا قابلِ علم شے" یا "شے بذاتِ خود"، چنانچہ اسپنوزا اور شلنگ نے مادہ اور نفس کو ایک بے رنگ اور نا قابلِ بیان جوہر میں تحلیل کیا اور لائبنز، برکلے، فشٹے اور ہیگل کے سامنے تصوریت بے داغ آئینہ بن کر آئی۔

کائنات اس آخری وجدان یعنی شعورِ ذات کی نظر سے جو اپنی احساسات اور تصورات کے اندر گویا کلی تجربہ کا حامل ہے۔ دیکھنا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ تمام فلسفۂ جدید مہمل نظر آئے گا، اگر ہم تمثیلی انداز سے بزاویۂ نگاہ اختیار نہ کریں۔ نفس ایک چھوٹی سی چیز ہے لا متناہی کائنات کے مقابلہ میں ایک ذرہ محض، لیکن نفس بجائے خود لا متناہی بھی ہے اس لئے کہ تمام کائنات اس کے اندر منعکس ہوتی ہے۔ یہی استبعاد و تناقض، جدید تصوریت کی بنیاد ہے۔

باب ۲۱

برکلے

(خاکہ)

۱۴۱۔ عام طور پر ہم، دنیا کا تصور بصارت کی عبارت میں کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک حقیقی دنیا بس وہی ہے جسے ہم دیکھتے ہیں

چنانچہ برکلے نے بصارت ہی کی تحقیق سے ابتدا کی (ملاحظہ ہو اس کا مقالہ جدید نظریہ بصارت ۱۷۰۹ء) برکلے اس مسئلہ پر اس نتیجہ پر پہونچا کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ایک نفسی کیفیت یا نفسی واقعہ ہے۔

۱۴۲۔ ہم موجودات کو فاصلہ پر، فاصلہ کے تدریجی پیمانہ کے لحاظ سے دور و نزدیک دیکھتے ہیں اور جن موجودات کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ ٹھوس ہوتے ہیں اور ان کی صلابت (ٹھوس پن) میں مکان کے ابعادِ ثلاثہ شامل ہوتے ہیں۔

ہم جو کچھ دیکھتے ہیں اُس کی تصویر ایک پردہ پر دو بعدوں کے چپٹی سطح پر کھینچی جا سکتی ہے۔ ہم رنگوں کے نشانات دیکھتے ہیں، فاصلہ کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی ہم علامات سے اُس کا قیاس کرتے ہیں فاصلہ کا ادراک ایک عقلی نتیجہ ہے جو حواس کے واقعات میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے (جیسے متحرک تصویروں میں ہم کو چیزیں دور و نزدیک معلوم ہوتی ہیں گویا پردہ میں گہرائی ہے)

فاصلہ کے علامات کیا ہیں؟

بصری علامات کسی شکل کے ضلعے اور زاویے نہیں ہوتے، ہم اُن کا براہ راست احساس نہیں کرتے لیکن ہم اپنی پتلیوں کی گردش، کو محسوس کرتے ہیں اور جب اشیاء قریب آتی ہیں تو بصری محور کا سمٹنا محسوس کرتے ہیں اگر کوئی شے بہت ہی قریب آجائے تو صاف صاف دکھائی

نہیں دیتی (علیٰ ہذا اگر بہت دور ہو جائے تو دھندلی معلوم ہونے لگتی ہے) بہت قریب اور بہت دور کی چیز پر نظر قائم کرنے میں زور پڑتا ہے اور اگر یہ مسلم ہے کہ اشیا کی حقیقی جسامت میں دور و نزدیک ہونے سے فرق نہیں ہوتا۔ اس بر بنا پر اگر وہ بڑی معلوم ہوتی ہیں تو ہم اُن کو قریب اور چھوٹی معلوم ہوتی ہیں تو دور سمجھتے ہیں۔ برکلے کے زمانہ میں یہ بھی کے دو جدا گانہ تصویروں کے اثرات جو دونوں آنکھوں کے پردہ پر ایک ساتھ مرتب ہوتے ہیں، تحقیق نہیں ہوئے تھے لیکن برکلے کے پاس اس تعین کے لئے کافی مواد تھا کہ ایک چپٹے پھیلاؤ میں رنگ کے تناتات دیکھ کر ہمیں فاصلہ کا تصور ہوتا ہے اور بصارت کی تعبیر، چھونے اور پٹھوں کی حرکت کے لفظوں میں کرتے ہیں چنانچہ اس شے کو خارجی سمجھنے لگتے ہیں، جو دراصل داخلی اور نفسی عمل ہے۔

۱۴۳۔ برکلے کا دعویٰ ہے کہ اگر کسی مادرزاد نابینا کو دفعتہً بینائی مل جائے تو صرف نظر سے وہ فاصلہ کا ادراک نہ کر سکے گا۔ چنانچہ مکعب کرے وغیرہ کو تصویر میں دیکھ کر وہ اشیا کی صلابت کا تصور نہ کر سکے گا۔

جان کیر تھ کے واقعہ سے جس کا ذکر آر۔ ٹانے، برٹش جرنل آف سائیکالوجی کے جون ۱۹۰۱ء کے نمبر میں کیا ہے کہ پیدائشی موتیا بند دور ہونے کے بعد اُس کو شکلوں کا اندازہ اس وقت تک ٹھیک نہیں ہوتا جب تک کہ ہاتھ اُس کی آنکھوں کے مددگار نہ ہوں۔

۱۴۴۔ لیکن کائناتِ مادی کا ظاہری استقلال یا خارجی وجود بصری فاصلہ کی "خارجیت" سے زیادہ ہے۔ موجوداتِ عالم کو بیچ وجود رکھنے والا اور مادی جسامت رکھنے والا سمجھتے ہیں۔ ان میں صرف بصری ٹھوس پن نہیں بلکہ محسوس ٹھوس پن سمجھتے اور جو کچھ ہم اُن کے متعلق دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اُس سے اُن کی حقیقت کا، اُن کے اصلی جوہر کا پتہ چلاتے ہیں۔

برکلے کی دوسری کتاب (اصول علم انسانی ۱۷۱۰ء) کا موضوع بحث یہی ہے کہ مادی جوہر کے کیا معنی ہیں۔ لاک کو سمجھانے میں دشواری پیش آئی تھی کہ تصور (IDEA) سے اُس کی کیا مراد ہے (مقالہ فہم انسانی حصہ دوم باب ۲۳ ایڈ ۲۴۹) لاک کو یہ امر مسلم ہے کہ ہم مادہ کا

ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اس کے اعراض کا ادراک کرتے ہیں لیکن لاک کے نزدیک مادہ ایک ایسی شے ہے جو "اعراض" کا حامل ہے۔ اس کے بخلاف برکلے کا دعویٰ ہے کہ مادہ اسم بے مسمیٰ محض مہمل و بے معنی شے ہے۔ عرض جیسے "رنگ" وغیرہ کے احساس کا ذریعہ نفس ہی ہے اور ہمارے جملہ احساسات اور تصورات کا ماخذ بھی نفس ہی ہے۔

۱۴۵۔ شاید موجوداتِ عالم کی حقیقت کسی فرضی و خیالی مادی جوہر میں شامل نہیں بلکہ بقول لاک صفاتِ ذاتی مثلاً شکل، قد، جسامت (امتداد) مقام (مکان) حرکت وغیرہ میں شامل ہے ہو سکتا ہے کہ موجوداتِ عالم کا رنگ اندھیرے میں غائب ہو جائے یا جب کوئی دیکھنے والی آنکھ ہی نہ ہو۔ علیٰ ہذا ان کی آواز، بو، ذائقہ وغیرہ کا دارومدار صرف نفس پر ہوگا اور اُن کا وجود صرف نفس کے اندر ہی ہوگا لیکن یقیناً اشیا کی صلابت، امتداد، مقام، اُن کی ذات میں جاگزیں ہے، یہ وہ صفات ہیں جو طبیعیات کا موضوع بحث ہے اور نفس کے امکان سے باہر ہے کہ ان صفات کو اپنی فکر کے زور سے موصوف سے جدا کر دے (رسالہ فہم انسانی حصہ دوم باب ہشتم ایڈ ص ۲۳)

لیکن برکلے بغیر کسی دشواری کے ثابت کر دیتا ہے کہ صفاتِ ذاتی اور صفاتِ عرضی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کئے جا سکتے اگر صفاتِ عرضی نفسی ہیں تو صفاتِ ذاتی بھی نفسی ہیں اگر نفس رنگ کی تخلیق کرتا ہے تو "امتداد" بھی جو رنگین ہوتا ہے نفس ہی کی پیداوار ہے نفس کا کام تیسری بعد یعنی فاصلہ کے دریافت کرنے پر ختم نہیں ہو جاتا ہے بلکہ ہم کو باقی دو بعد بھی نفس ہی مہیا کرتا ہے۔

۱۴۶۔ الحاصل جو شے "تصور" کے قبیل سے ہے اُس کا "ہونا" اُس کا ادراک ہے۔ "وجود" ادراک ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ ساری حقیقت ادراک و مدرک، افکار و مفکر کے دائرہ میں محدود ہے۔

۱۴۷۔ برکلے تنقید پر چیں بہ جبیں نہیں ہوتا ہے۔ اُس کی طرف سے معترضین کے لئے صلائے

عام ہے کہ جتنا چاہیں اُس کے دلائل کو مجروح کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ وہ ہمارے اعتراضات قیاس کرکر کے ایک ایک کا جواب خود دیتا ہے۔ جو اعتراضات بار بار وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہیں برکلے نے حقیقت والتباس حواس کا فرق مٹا دیا۔ وہ یہ سمجھانے سے قاصر ہے کہ جب کوئی مدرک نفس نہ ہو تو پھر اشیا کا وجود کس طرح قائم رہ سکتا ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ اشیا جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں موجود ضرور ہیں۔

۱۴۸۔ برکلے کی تصوریت حقیقت اور التباس حواس کے فرق کو مٹا دیتی ہے؟

برکلے کو یہ مسلم نہیں۔ مادی جوہر کے انکار سے اُس کی مراد یہی انکار ہے جو ہر شخص اُس شے کے متعلق کرتا ہے جس کا اُسے کبھی تصور نہ ہوا ہو فلسفیوں کے خلاف جنھوں نے مادی جوہر کا اسم بے مسمیٰ اختراع کیا ہے۔ برکلے فہم عامہ کی حمایت کرتا ہے اور وہ نہایت واضح الفاظ میں حقیقت والتباس حواس کے فرق بیان کر دیتا ہے۔

حقیقت (۱) واضح، شدید، جاندار اور قریب الفہم ہوتی ہے (۲) اُس میں ترتیب اور نظام ہوتا ہے، ہم اُس کو چھوٹے سے چھوٹے اجزا میں تحلیل کر سکتے ہیں اور وہ کبھی ہمارے سامنے سے خواب کی طرح غائب نہیں ہو جاتی۔ (۳) خاص طور پر قابل ذکر اُس کے حیاتیاتی اثرات مثلاً لذت والم کا احساس ہے حقیقی آگ جلاتی اور حقیقی غذا ہمیں زندہ رکھتی ہے حقیقی جہان کا وجود ڈاکٹر جانسن کے ٹھڈا کا جواب ہے (۴) حقیقت ہمارے جسم سے باہر ہو سکتی ہے جس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہو سکتے کہ وہ ہمارے نفس سے بھی باہر ہے (یوں ہمارا جسم بھی خارجی ہے اگر خارج میں ہونے کے معنی کسی مکان میں ہونے کے ہیں جیسا کہ دیگر موجودات کا بھی حال ہے لیکن یہ تمام اعراض تجربہ کے اعراض ہیں نہ کہ کسی مادی جوہر کے جو تجربہ کے باہر ہو۔ ان سب کا منشا یہ ہے کہ حقیقت نام ہے معیاری تجربہ کا اور التباس حواس نام ہے اُس تجربہ کا جو معیار سے گرا ہوا ہے۔ لہٰذا برکلے کے نظریہ کے مطابق کائنات وہ تمام حقیقت اپنے اندر رکھتی ہے جس کو کسی کا نفس مجردات سے گمراہ ہوئے بغیر تصور میں لا سکتا ہو۔

ہم نے حقیقت کی ایک خصوصیت کو جو نہایت ممتاز ہے یہاں نظر انداز کر دیا وہ یہ کہ (۵) حقیقت عامل یا کسی خارجی عمل کی پیداوار ہے میں خود اس کی تعمیر نہیں کر سکتا جب میں اپنی آنکھیں کھول کر نظر کرتا ہوں تو یہ امر میرے اختیار سے باہر ہے کہ مجھے کیا نظر آئے گا۔ اس کی وجہ برکلے کے نزدیک یہ ہے کہ ہمارے تصورات ایک عامل کے عمل کے ذریعہ سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک زندہ رُوح اور ہمارے باہر ہے۔ یہ عمل کسی بے جان دبے جس مادی جوہر کا نہیں ہو سکتا۔

۱۴۹۔ کیا برکلے کی تصوریت غیر موجود یا نظر نہ آنے والی چیزوں کو نظر انداز کر دیتی ہے جیسے سالمات، غیر معلوم ستارہ یا دہ قوتیں جن سے طبیعیات بحث کرتی ہے۔ یا اگر سادہ مثالیں لیجئے ڈگھر کا فرنیچر رات کے وقت یا زمین کے اندر کا نہ دیکھا ہوا طبقہ۔

برکلے کا جواب اس باب میں بھی کافی و شافی ہے۔ بلا واسطہ ادراک کی دنیا کو جو متعدد اجزا میں منقسم ہے۔ سائنسی فکر ایک مکمل و مسلسل "کل" میں تحویل کر دیتی ہے۔ یہ گویا ہمارے ادراک پر ایک اضافہ ہے جو ہماری فکر انجام دیتی ہے مگر افکار نفس کے باہر نہیں ہوتے۔ سائنس کہیں پر بھی "مادی جوہر" کا لفظ استعمال نہیں کرتی۔ وہ صرف "قانون" کا لفظ استعمال کرتی ہے یعنی اُس دستور العمل کا جس کے لحاظ سے ہمارے تجربات یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس طرح ایک دوسرے کا اتمام و تکمیل کرتے رہتے ہیں تاکہ کائنات کی ایک مکمل تصویر کھنچ جائے۔

چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فطرت اس وقت بھی موجود ہے جب کوئی اس کا ادراک کرنے والا نہ ہو، اور یہ کہ وہ اُس وقت بھی موجود تھی جب مدرک کا وجود نہ تھا۔ یعنی قانون ماضی و مستقبل پر یکساں نافذ ہے۔ یہ دعویٰ اُسی وقت صحیح مانا جا سکتا ہے جب ایک دائمی و ازلی نفس اُن سب کو تصور کرنے کے لئے ہمیشہ موجود ہو۔

خدا کا نفس ہی، نظامِ کائنات کی بقا و قیام کی ضمانت اور تنہا ضمانت ہے۔

باب ۲۲

موضوعی تصوریت

(خاکہ)

۱۵۰۔ لائیے اب ذرا تصوریت کے دلائل پر برکلے کے زاویۂ نگاہ کو قطع نظر کرکے غور کریں۔

تصوریت کا بلبی تعضیہ یہ ہے کہ فطرت بجائے خود کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ وہ برکلے کے مقرر کئے ہوئے مفہوم کے مطابق ہی حقیقی کہی جا سکتی ہے۔ وہ اپنے اندر ایک داخلی معیار رکھتی ہے جو التباس حواس کی مصلح ہے لیکن وہ کوئی مستقل بالذات ہستی نہیں۔ اصل میں اس کی حقیقت کی ماخذ وہ حیات ہے جو اس کے پس پشت ہے

فطرت کے استقلال وجود کے متعلق ہمیں دھوکا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ جن موجودات کا ہم ادراک کرتے ہیں انہی کو ہم اپنے ادراک کے سبب سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم فطرت میں کوئی اصلی اور خلقی قوت عمل تسلیم کر لیتے ہیں جو ہمارے نفس پر اثر انداز ہوتی ہے اور ہمارے احساسات پیدا کرتی ہے۔

یہ خیال برکلے سے قطع نظر کرکے، برہانی طور پر قطعی غلط ثابت کیا جا سکتا ہے یہ استدلال پہلے فطرت کے اندر ایک آزاد قوت فرض کرتا ہے اور پھر اس سے نظریہ کا تناقض ظاہر کرتا ہے

۱۵۱۔ فرض کیجئے کہ "م" موجودات عالم میں سے ایک معروض ہے اور "ش" اس کا ناظر ہے۔ اب لائیے ذرا مادی قوانین فطرت کی روشنی میں ہم دیکھیں کہ ش کو م کا علم کس طرح ہوتا ہے فرض کیجئے کہ م ایک موم بتی ہے۔ اب غور کیجئے کہ روشنی کے طبعی اثرات آنکھ کے پردہ پر اور دماغ پر کیا ہوتے ہیں۔ دماغ میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے ظاہر ہے وہ تو چمکدار ہوتی

نہیں، نہ وہ موم بتی کی شکل کی ہوتی ہے لیکن اس دماغی کیفیت کی بنا پر اور اسی کے ساتھ نفس ش موم بتی کا ایک ارتسام حاصل کرتا ہے جسے اصلی موم بتی سے ممتاز کرنے کے لئے ہم "م" کی علامت مقرر کئے لیتے ہیں۔ طبعی قوانین کے مطابق یہ ارتسام معلول اور موم کی بتی کی روشنی علت ہوگی لیکن بہ حالتِ موجودہ ہمارے علت و معلول ایک دوسرے کے مماثل نہیں ہیں۔

اب ہمیں یہاں تامل کرکے یہ سوال کرنا چاہئے کہ ہم جو اس مسئلہ پر غور کر رہے ہیں تو ہم بھی موم بتی کے ناظر ہیں اور معروض کے مقابل اسی پوزیشن میں ہیں جس میں ش ہے۔ میں مثال میں اپنے تئیں پیش کرتا ہوں اور اپنے لئے "ش" کی علامت قرار دے لیتا ہوں۔

میرا ذہن جو موم بتی سے ارتسام حاصل کرتا ہے جس کے لئے میں "م" کی علامت قرار دے لیتا ہوں وہ موم بتی م سے مختلف ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ ارتسام کونسا ہے اور موم بتی کونسی۔ میں اپنے ارتسام سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔ میرے پاس جو کچھ ہے وہ ارتسام ہی ہے۔ علیٰ ہذا ش کے پاس بھی جو کچھ ہے وہ م ہی ہے میرے پاس جو کچھ ہے اسی کو تو میں م کہہ رہا تھا۔ اس لئے میرا ارتسام م ہے نہ کہ حقیقی موم بتی علت حقیقی تو میرے ہاتھ سے نکل گئی۔ اب جو رہ گیا وہ "میموں" کی دنیا ہے جو میرے ارتسامات کی بنا پر چنانچہ جن موجودات کا میں ادراک کرتا ہوں وہ میرے ادراک کے اسباب نہ ہوئے بلکہ میرے ادراکات ہی ہوئے۔

الغرض دہریت (یا کہئے دہری حقیقت) سے ابتدا کرکے ہمارا سلسلۂ خیال موضوعی تصوریت پر ختم ہوتا ہے جو اس کے متناقض ہے۔ اس تناقض کو ہم موضوعی تصوریت کی صداقت میں پیش نہیں کر سکتے بلکہ اس سے ایک حد تک ہمارا پہلا مفروضہ کہ دہری حقیقت غلط ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ اب اگر موضوعی تصوریت صحیح ہے تو اس کے لئے مزید ثبوت کی ضرورت ہے۔

۱۵۲۔ تجربہ کو نفس میں داخل کرنے کی مزید شہادت۔

(۱) ادراک اور حافظہ کے درمیان نہ کوئی محسوس خط فاصل ہے نہ کوئی رخنہ اور نہ

کسی اور طرح کی بے ربطی لیکن ماضی کا وجود محض نفس میں ہی ہوتا ہے اس لئے قیاس یہ ہے کہ حال کا وجود بھی نفس ہی میں ہوگا

۱۵۴۔(ب) لفظ نفس سے کیا مراد ہے۔ نفس افکار و احساسات کے بغیر نامکمل ہے لیکن موجودات عالم یا تو افکار کے معروضات ہیں یا احساس کے۔ اس لئے فطرت میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جو اس شے کا جزو لاینفک نہ ہو جسے ہم نفس کہتے ہیں۔

۱۵۴۔(د) جب ہم فطرت کو نفس کے علاوہ کوئی شے تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں اس کی خارجیت اور معروضیت ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خارجیت اور معروضیت کے کیا معنی ہیں جواب چاہے جو کچھ ہو معروضیت وہی ہے جو ہمارے پیش نظر ہے یا جس کا ہم تصور کرتے ہیں فکر کی یہ کوشش کہ وہ حد نفس کے پرے پہونچ جائے، شروع ہی سے ناکامی کی دعوت ہے نفس کا ہمیشہ یہ دعوی رہا ہے کہ

جو مجھے اٹھاتا ہے میں اسی کے پر بن جاتا ہوں۔

یہ سچ ہے کہ فکر ہم کو حقیقت کے قریب لاتی ہے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ جتنا ہم فکر میں ڈوبتے جاتے اتنا ہی معروض موضوع میں جذب ہوتا جاتا ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل محض کا ماحصل یہی ہے کہ فطرت کے خالی چوکھٹے صرف مکان و زمان ہی نہیں ہیں بلکہ جوہر، تعلیل، تفاعل، کمیت اور کیفیت کے تصورات بھی ہیں جن سے تمام موجودات عالم کی تعمیر ہوتی ہے اور جو سائنس کا موضوع بحث ہیں اور اپنی نوعیت میں ایسے افکار ہیں جن کی مدد سے نفس تجربہ کے مال خام کی تشکیل کرتا ہے (ڈٹس منتخبات کانٹ ص ۹۲-۱۳۰)

۱۵۵۔ جس طرح حقیقت کا مفروضہ اپنے انتہائی نتائج پر پہونچ کر غلط ثابت ہوتا ہے اسی طرح موضوعی تصوریت کا مفروضہ بھی ہمیں مشکلات میں ڈال دیتا ہے اگر ہم موضوعی تصوریت کو اس کی انتہائی شکل میں بیان کریں تو ہر شخص کی دنیا اس کے نفس کے اندر ہی محدود ہو جائے گی شوپن ہار کی مشہور تصنیف[1] کا پہلا جملہ اسی نظریہ کا صاف لفظوں میں اعلان ہے "دنیا میرا تصور ہے"[2]

---

[1] DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLONG ۱۸۱۹ء مترجم

[2] "DIE WELT IST MEINE VORSTELLUNG" مترجم

یہ لفظ بہ لفظ، غیر مشروط طور پر موضوعی انکشافات ہی کو حقیقت کا درجہ دیتا ہے۔ موضوعی انکشاف تجربہ کی ساری کائنات کو ہمارے اندر ہی دکھاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس نظریہ کے نتائج کیسا ہوں گے؟

۱۵۶۔(۱) کثرتِ عوالم

اگر میرا عالم میرے تصورات اور میرے تصورات میرے عمل سے بنے ہوئے یعنی میری فکر و تعقل کا نتیجہ ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر مفکر کے لئے ایک جدا زمانی و مکانی دنیا آباد ہو جاتی ہو جس کی فطرت ہر ایک کے لئے جدا جدا ہے جتنے نفوس، اتنے عالم۔ لائبنز اس نتیجہ تک اپنے نظریہ "جوہر واحد" میں پہونچتا ہے۔ ہر جوہر واحد اپنی جگہ ایک چھوٹی سی دنیا، ایک عالم اصغر ہے۔

(لائبنز نظریہ "جوہر واحد" اینڈ ص ۱۹۹-۲۱۴)

۱۵۷۔ نفسیت

اگر میری دنیا کے اجزائے ترکیبی میرے تصورات ہیں تو مجھے فراموش نہ کرنا چاہئے کہ میرے پڑوسی بھی میری دنیا کا جزو ہیں اور میں ان کے بھی تصورات رکھتا ہوں۔ ان کو میرے نفس میں ضم ہو جانا چاہئے اور میرا معاملہ جیتے جاگتے پڑوسیوں سے نہیں بلکہ ان کے تصورات ہی سے ہونا چاہئے۔ ہر شخص اپنے نفس کے اندر بند ہے، بس وہی وہ ہے۔

لائبنز بھی اس نتیجہ کو ماننے پر مجبور ہے اس لئے وہ کہتا ہے کہ "جوہر واحد میں کھڑکیاں نہیں ہوتیں" اور ایسے مفکرین کی تعداد کم نہیں ہے جو اس نتیجہ کو منطقی حیثیت سے ناقابل انکار سمجھتے ہیں جس سے ہم عقیدہ کے برتے ہی پر کھینچ تان کر کے اپنے کو الگ کر سکتے ہیں نہ کہ عقلاً۔ مفکرین کا یہ طبقہ اس امر کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اپنے نفس کے علاوہ ہم دوسروں کے نفس کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن دوسروں کا وجود تسلیم کرنے کے لئے ہمارے پاس اور معقول دلائل ہیں۔ ہم دوسروں کے وجود کا قیاس کرتے ہیں لیکن کیا قیاس سے یعنی فکر کی مدد سے ہم موضوعیت کے دائرہ سے باہر نکل سکتے ہیں۔

۱۵۸۔(د) خدا بھی اس میں شامل ہے۔

ڈیکارٹ اور برکلے، موضوعی تصوری نہیں ہیں۔ اس لئے کہ دونوں کا یہ دعویٰ ہے کہ تجربہ کسی خارجی عمل کا نتیجہ ہے نہ کہ تنہا میرے عمل کا۔ ذات کے طلسمی حصار سے نکلنے کے لئے دونوں خدا سے استمداد کرتے ہیں۔ برکلے احساس کے انفعالی رُخ پر زور دیتا ہے لیکن کیا احساسِ انفعالی بھی ایک تصور نہیں ہے مجھے اپنی انفعالی کیفیت کا تصور ہوتا ہے اور اُس کے ساتھ یہ تصور کہ انفعالی کیفیت کا پیدا ہونا کسی فاعل کو چاہتا ہے لیکن یہ سب میرے تصورات ہیں چنانچہ خدا بھی ایک مفروضہ، ایک تصور ہی ہے جو میرے نفس ہی کی پیداوار ہے کیا اس استدلال کی بنا پر خدا پر ایمان لانا، مادہ یا دوسرے نفوس پر نفس سے کچھ زیادہ پُر وزن ہے؟ اور اگر ان کا وجود اعتقاداً مانا جاتا ہے تو اعتقاد کی جگہ چونکہ میرے نفس کے اندر ہے۔ اس لئے ان کے وجود کو بھی مجھے اپنے نفس کے اندر ہی سمجھنا چاہیے۔

۱۵۹۔ ان نتائج سے موضوعی تصوریت کا بطلان نہیں ہوتا۔ نہ یہ نتائج موضوعی تصوریت کے متناقض ہیں لیکن موضوعیت بعض وجدانات کے ضرور منافی ہے۔ ان وجدانات کو اُن وجدانات کے پہلو بہ پہلو رکھ دینا چاہیے جو تصوریت کی جانب رہنمائی کرتے ہیں مجھے ایک وجدانی احساس ہوتا ہے کہ میں تنہا نہیں ہوں اور یہ کہ جن صورتوں سے ہمارا سابقہ ہے وہ حقیقی اور اصلی اشخاص ہیں۔ ہمارا یہ بھی وجدانی احساس ہے کہ ہمارے تجربہ کا زمان و مکان وہی ہے جو دوسروں کا اور اس لئے عالم فطری ایک ہے متعدد نہیں۔

یہ وجدانات بالخصوص پہلا اس قدر راسخ اور شدید الاثر ہیں کہ اکثر مفکرین نے پہلے وجدان کو تو ہر اُس فلسفہ کے نظام کو باطل قرار دینے کے لئے کافی سمجھا ہے جو نفسیت پر منتہی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم کو عقل پر عمل کرنا ہے، تو ان سب وجدانات کو تصورات میں تحویل کرنا ہوگا نہ یہ کہ اُن کو محض اذعانی عقائد کی حالت میں چھوڑ دیا جائے نفسیت سے محض انکار، کوئی معقول تردید نہ ہوگی۔

۱۶۰۔ پروفیسر آر۔ بی۔ پیری نے موضوعی تصوریت کی یہ نہایت معقول تنقید کی ہے کہ نفس کو

ہر مسند علیہ کا مرکزی مسند بنا لینا، ایک صریح منطقی مغالطہ ہے (حال کے فلسفیانہ رجحانات صفحہ ۱۲۹-۱۳۲) یہ مسلم ہے کہ جو کچھ ہمارے خیال میں آتا ہے وہ خیال ہی ہے: ہم اپنے تجربہ کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتے لیکن اس بنا پر یہ تعمیم غلط ہوگی کہ تجربہ سے باہر سرے سے کسی شے کا وجود ہی نہیں اس لئے کہ مسند (محض تجربہ کے اندر ہی والے) بلی نتائج سے روک سکتا ہے۔

۱۶۱۔ یہ تنقید اگرچہ نہایت باریک ہے، لیکن اصل مسئلہ نظر انداز ہو گیا ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے موضوعی تصوریت کی ساری خرابی جو ثابت ہوئی ہے وہ صرف اس قدر نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کچھ موجودات ایسے ہوں جن کا پتہ ہمیں اپنے نفس کے جیل خانہ میں مقید رہنے سے نہ چل سکتا ہو، بلکہ بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ تصوریت، جن موجودات کو ہم خوب جانتے پہچانتے ہوں مثلاً دوسرے اشخاص کا وجود، فطرت کا مستقل وجود وغیرہ ان کے وجود میں بھی شک ڈال دیتی ہے۔ اصل میں انہی وجدانات کے ساتھ ہمیں انصاف کرنا ہے۔

سچ پوچھئے تو ہمیں ساری اشکال کا حل مل جاتا ہے جب ہم یہ دریافت کر لیتے ہیں جیسا کہ برکلے نے صاف صاف بیان کیا ہے کہ حق و باطل کے امتیازات تجربہ کے دائرہ کے اندر ہی کی چیزیں ہیں۔ علیٰ ہذا، ذات، غیر ذات وغیر ذات بھی تجربہ ہی کے امتیازات ہیں۔

نفسیت اپنی تردید خود کرتی ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں صرف اپنے تصورات ہی کو جان سکتا ہوں، ضمناً یہ تسلیم کرتا ہے کہ اُسے کسی ایسی شے کا بھی تصور ہے جو اُس کے تصورات کے علاوہ ہے ورنہ اُس کا قضیہ مہمل ہے وہ اپنے نفس سے باہر نکل کر ہی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ اپنے نفس میں مقید ہے چنانچہ لائبنز کو فلسفیانہ فرائض انجام دینے کے لئے اپنے "جوہر واحد کے باہر کھڑے ہو کر نظر ڈالنے کی ضرورت پیش آئی ہے تب وہ یہ نظریہ بنا سکا کہ: جوہر واحد میں کھڑکیاں نہیں ہوتیں" کم از کم اُس کے جوہر واحد میں ایک دروازہ تو ضرور تھا جس سے وہ باہر آ سکا)

۱۶۲۔ علم کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو پکڑتا ہے۔ تصور بالعموم کسی ایسی شے کا ہوتا ہے جو تصور کرنے والی ذات کے علاوہ ہے۔

موضوعی تصوریت کی شان یہ ہے کہ جو کچھ میرے علم میں آتا ہے یا جس شے کا مجھے تصور ہوتا ہے وہ بس میری ہو جاتی ہے، میں اُسے یاد کرتا ہوں، میں اُسے اپنے ذہنی قبضہ میں لیتا ہوں، میں اُسے تخیل اور خواب میں استعمال کرتا ہوں اور ہزار طور پر اس کا استحضار کرتا ہوں۔ کوئی ایسی شے نہیں کہ ہم اس کا ادراک کریں اور اس کا استحضار نہ کر سکیں۔ حقیقت میں جتنے ارتسامات ہم کو حاصل ہوتے ہیں ان کو حافظہ میں محفوظ کرنے کے لئے اُن کا استحضار بھی کر سکتے ہیں۔ چنانچہ دنیا دائمی ہمارا تصور ہی بن کر رہ جاتی ہے۔ لیکن جب وہ پہلی بار میرے سامنے آتی ہے وہ میری نہیں ہوتی۔ کانٹ اور لائبنز اپنے اس دعوی میں حق بہ جانب ہیں کہ احساس ایک عمل ہے لیکن احساس کے اس عملی پہلو سے جب وہ ہمارے انفعال و تاثر کی کیفیت سے انکار کرنے لگتے ہیں تو غلط راہ پر پڑ جاتے ہیں۔ کانٹ کا اصرار اس امر پر ہے کہ ہم کو تجربہ کا مال مسالہ ملتا ہے اور ہم خود اس کے "ہیئت" کی تکوین کرتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ ہم کو مال مسالہ اور ہیئت دونوں ساتھ ملتے ہیں اور ہم اُن کی از سر نو تشکیل کرتے ہیں۔ تجربہ ضرور ہم کو باہر سے ملتا ہے۔

چنانچہ اصل سوال اس خارجی و موثر حقیقت کے متعلق ہے۔

۱۶۳- یہاں پر حامی دہریت کو موقع ملتا ہے کہ ہمیں اُس مقام پر واپس چلنے کی دعوت دے جہاں غیر ذات، مادہ اور توانائی کی مرادف ہے لیکن ہم ایسا نہیں کر سکتے ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ نظریہ عقل کی پذیرائی سے محروم رہا (ملاحظہ ہو بند ۱۵۱) اور بقول برگساں، ہمارے وجدانات کے بھی منافی ہے۔ صحیح فلسفہ کا فرض ہے کہ موضوعی تصوریت میں جو صداقت ہے اُسے بھی لے، اور مادی جوہر اور خارجی دنیا کی نفی جو تصوریت کی غلطی تصدیق ہے اُسے بھی ہاتھ سے نہ دے۔ دہریت کی جانب بازگشت کا تو کوئی سوال ہی نہیں۔

یہ ایجابی قضیہ کہ حقیقت اپنی ماہیت میں نفسی ہے درست ہے۔ ساری غلطی سرچشمہ "میرا" کی ضمیر ہے۔ ہماری ذات کے باہر بھی کوئی شے ہے جو ہماری ذات کی طرح حقیقی ہے لیکن وہ خارجی حقیقت مادہ نہیں بلکہ ایک "دوسرا نفس" ہے۔ احساس کے وقت جو شے میرے نفس پر موثر ہوتی

ہے، وہ میرے نفس کے علاوہ یہ دوسرا نفس ہی ہے جو غالباً میرے نفس سے بڑا ہے۔

کیونکہ نفس پر وہی شے عامل ہو سکتی ہے جو خود بھی نفس ہو۔ مکان کی طرح نفس کی تحدید نفس ہی کر سکتا ہے۔ حقیقت وہ شے ہے جو ہماری اغلاط کی اصلاح کرے۔ لیکن وہ کیا ہے؟ جب میں کسی غلطی کی اصلاح کرتا ہوں تو اُس وقت ہوتا یہ ہے کہ ایک غلط تصدیق کی جگہ کوئی مردہ واقعہ نہیں بلکہ دوسری صحیح تصدیق ہی لیتے ہیں۔ صحیح تصدیق وہ ہے جس کے ماننے پر میں مجبور ہو جاتا ہوں لیکن تصدیق ایک مصدق نفس کا فعل ہے اس لئے حقیقت کی دنیا جو حق کی بھی دنیا ہے وہ ایک ہمہ گیر کیہ، ایک مطلق تصدیق اور ایک ہمہ گیر نفس کی دنیا ہے

اس مقام پر ہم موضوعی تصوریت سے معروضی تصوریت کی حد میں داخل ہو جاتے ہیں اور اب ہم معروضی تصوریت پر فطرت اور معاشرتی عالم کے نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں

(نوٹ۔ تصوریت کے ناقدوں نے عرصۂ دراز سے تصوریت کو ایک موضوعی نظریۂ علم سمجھ رکھا ہے لیکن اب ضرورت ہے کہ اُس کا کما حقہ جائزہ لیا جائے۔

حقیقی معنی میں کوئی بھی حامی نفسیت نہیں۔ ورنہ پھر یوں مسٹر رسل اور مسز لیڈ فرینکلن کا بھی نفسیت کے حامیوں میں شمار کرنا ہوگا۔ تجربہ نام ہے حقیقت کے جاننے کا نہ کہ اپنے نفس کو جاننے کا، ہم کبھی اپنے نفس کے اندر بند نہیں رہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ "دوسری شے" کیا ہے۔ تصوریت کا جواب ٹالنے کے طور پر صرف اتنا نہیں ہو سکتا کہ وہ بس "میرا خیال" ہے (اگرچہ یہ بھی غیر صحیح نہیں ہیں، گو کار آمد نہ ہو) بلکہ جواب یہ ہوگا کہ دوسری یا خارجی شے ایک شعوری حیات ہے جو میرے خیال میں منعکس ہوتی ہے۔ تجربہ ایک غیر ذات سے ملاقات کا نام ہے۔ تجربہ کی مثال یہ نہیں جیسے کوئی کسی غار کو دیکھ کر ششدر رہ جائے، بلکہ اُس کی مثال اُس پر سے گزر جانے سے دی جا سکتی ہے۔

موضوعی وجدان کی بھی ہم کما حقہ قدر نہیں سمجھتے اس لئے کہ اس پر لا انتہا طومار باندھ دیا گیا ہے۔ وہ ہم کو ایک علیاتی چابک دستی سے زیادہ نہیں معلوم ہوتا اور اس کی تردید

کردینے یا بلا دلیل ترک کردینے سے ہمیں تشفی سی ہو جاتی ہے کہ اب ہم نے اُسے جڑ اور شاخ
سمیت اکھاڑ کر پھینک دیا ہے۔ یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ وہ مسئلہ حیات کا مکمل حل نہیں ہم
تحلیل عالم کے متعلق اُس کی ناقص و نا تمام کوششوں کی طرف سے بھی آنکھ بند کر لیتے ہیں۔
مثلاً وحدانیت نے یہ امر بخوبی ثابت کر دیا ہے کہ اشیاء کی واقعیت ان کی ماہیت نہیں۔
ان کی ہستی کسی نہ کسی طور پر دراصل اُن کے معنی میں مضمر ہے۔ موضوعی تحلیل و تجزیہ کے
بہت سے نتائج کا ہم خیال نہیں کرتے اس لئے کہ وہ ہمارے گوشت و پوست بن چکے ہیں
مادیت بھی مردہ ہو چکی ہے۔ اب جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ تجربہ ہے اور تجربہ کی ایک ابتدائی
تحلیل کے طور پر اگرچہ قطعی و آخری نہیں۔ یہ توہم کی کہنہ آفرینیاں، حس کا مظہریاتی نقطۂ نظر،
و تصوریت وغیرہ پیش کی جا سکتی ہیں۔

باب ۲۳

معروضی تصوریت

۱۶۴۔ دہریت کا دعویٰ تھا کہ فطرت میری ذات، میری پرائیویٹ ذات سے ایک جداگانہ
شے ہے جو مجھ سے پہلے سے موجود تھی، اور میرے بعد بھی قائم رہے گی۔ معروضی تصوریت کہنا چاہیئے
کہ نصف راہ چل کر اس دعوی کا استقبال کرتی ہے۔

اسی کے ساتھ موضوعی تصوریت کے حقائق کو بھی اخذ کرتی ہے مثلاً موضوعی تصوریت نے
قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ مادیت ایک ناممکن فلسفہ ہے اور اس نظریہ پر خاص زور دیا ہے کہ حقیقت
اپنی ماہیت میں نفسی ہے جیسا نفس کی اصلی تخلیقی قوتوں سے صاف ظاہر ہے۔ اگرچہ ابتداً فطرت کا
تجربہ ہمیں کسی خارجی عامل سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے بعد فوراً ہم اس کے معنی سمجھنے اور الٹ پھیر
میں لگ جاتے ہیں پہلے ہماری کیفیت انفعالی ہوتی ہے پھر عملی اور بیچ بیچ میں تو اسی خاموش عمل کی
اس غیر معمولی قوت اور وسعت کا اثر ہے جس سے معروضی تصوریت کا یہ ادعا پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتا
ہے کہ نفس فطرت کی تخلیق کر سکتا ہے اور جو کچھ حقیقت فطرت کے پس پشت اور فطرت کے اندر
ہے وہ نفسی ہی ہو سکتی ہے۔"

۱۶۵۔ نفسی عمل کا اندازہ ہمیں خواب کے حالات پر غور کرنے سے بخوبی ہو سکتا ہے کیونکہ حالت
خواب میں خارجی اثرات اگر بالکل ساقط نہیں تو حد درجہ کم تو ضرور ہو جاتے ہیں بعض خواب نہایت
روشن اور جاگر ہوتے ہیں۔ اُن میں عالم بیداری کی سی اصلیت ہوتی ہے۔ اکثر و بیشتر ہمارے خواب
حقیقی زندگی سے بہت زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہمارے ارمان اور حوصلے خواب ہی میں
خوب پورے ہوتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے دغدغے اور خطرہ بھی اپنے پورے بھیانک روپ

میں خواب ہی میں نظر آتے ہیں۔ عالمِ خواب میں ہماری کیفیت بالکل اسی طرح انفعالی ہوتی ہے جیسے عالمِ بیداری میں احساس کے لمحوں میں۔ ہمارے شعور کو خواب کے واقعات پر مطلق اختیار نہیں ہوتا۔ تاہم عالمِ خواب کے سارے مرقع، ہمارے نفس اور موضوعی تخیل ہی کے پیداوار ہوتے ہیں۔

بیداری کے عالم میں بھی نفس عامل ہوتا ہے، اگرچہ اس کے عمل کی چمک دمک خارجی دنیا کی چمک دمک کے سامنے اسی طرح ماند پڑ جاتی ہے جیسے دن کی روشنی میں ستاروں کی لیکن بالکل فنا نہیں ہو جاتی۔ اور ہم بآسانی ثابت کر سکتے ہیں کہ ادراک میں ہمارا ہاتھ بھی شامل ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں اور فوراً سمجھ لیتے ہیں کہ وہ پیر کی چاپ ہے، گھنٹی کی آواز ہے یا موٹر کے ہارن کی آواز ہے۔ آواز پر ہم اس شے کی شکل کے تصور کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ جس وقت ہم اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں اس وقت بھی ان امور کے علاوہ جو ہمارے پیشِ نظر ہیں کچھ اور بھی باتیں ہوتی ہیں جن کو اگرچہ ہم نہیں دیکھتے مگر دیکھنے کی توقع کرتے ہیں۔ ایسا نہ ہو تو پیشہ ور جادوگروں کے لئے نظر بندی کرنا مشکل ہو جائے۔ اور نہ ہر برس کے پروف کی تصحیح میں غلطیاں باقی رہیں۔

بہت سے فنون کا دار و مدار انہی اضافوں اور تتموں پر ہے جو نفس اپنی طرف سے لگا دیتا ہے۔ سینما میں رنگین تصویریں دکھانے میں صرف دو رنگ یعنی سرخ اور سبز اختیار کئے جاتے ہیں لیکن دیکھنے والا ان رنگوں کی آمیزش سے باقی سب رنگ اپنی طرف سے اضافہ کرتا چلا جاتا ہے مثلاً نیلا، پیلا، اور تصویروں میں یہ تمام رنگ موجود سمجھ کر لطف اٹھاتا ہے۔ ایسی رنگین تصویروں میں حرکت کا تسلسل، فاصلہ، رنگوں کے بعض اجزاء یہ سب پوچھئے تو تماشائی کے دماغ ہی کی اختراع ہوتی ہے۔ چنانچہ احساسات کا سارا مالِ خام جسے کانٹ نفس کی درآمد سمجھتا تھا، دراصل نفس ہی کی پیداوار ہیں۔

یہ ضرور ہے کہ ہمارا یہ عمل ثانوی درجہ پر ہے، سارا مواد اکثر و بیشتر پچھلے تجربوں سے ماخوذ ہوتا ہے لیکن اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کوئی امر ایسا نہیں کہ جو ایک بار ہمارے تجربہ میں آ چکا ہو اور ہم اس کا اعادہ نہ کر سکیں۔ اگر دنیا کو ہم از سرِ نو بنانے والے نہیں تو کم از کم تخلیق کے امیدواروں

کی فہرست میں تو ضرور ہمارا نام آ سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہم اپنے گودام ہی کے ساز و سامان سے دنیا بنانا سیکھ رہے ہیں۔ جس طرح تاریخ پڑھتے وقت ہمیں احساس ہوتا ہے کہ اس کے سارے واقعات ہماری فطرت کے مطابق ہیں (ملاحظہ ہو امرسن کا مقالہ تاریخ) اسی طرح جب ہم موجوداتِ عالم پر نظر ڈالتے ہیں، تو اس کی صنعت گریوں میں کوئی ایسی نہیں، جو ہماری قوتِ اختراع کی نظر میں غیر مانوس معلوم ہو۔

نفسِ انسانی کی یہی تخلیقی قوت عروضی تصوریت کی بنیاد ہے۔ ہمارے اندر ہمیں کچھ ایسی ہی قوت معلوم ہوتی ہے جیسے وہ قوت جو خلاقِ فطرت ہے اور فطرت کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔

۱۶۶۔ یہ ظاہر ہے کہ نفسِ اعلیٰ، ہمارے نفس سے کمیت ہی میں بڑا نہ ہوگا بلکہ کیفیت میں بھی مختلف ہوگا۔ ہمارا نفس کسی شے کی تخلیق اسی وقت کر سکتا ہے، جو پہلے ہمارے تجربہ میں آ چکی ہو لیکن نفسِ عالم تجربہ کی ساری کیفیات از خود پیدا کرتا ہے۔ اسے پہلے سے کوئی نمونہ دینے کی ضرورت نہیں چنانچہ وہ کلیتہً عامل ہی عامل ہے اور اس کے اندر ڈھونڈنے سے بھی ہمیں انفعالی کیفیت کا جزو نہیں مل سکتا۔ علاوہ بریں دنیا کے بالارادہ تصور سے، جو عبارت ہے تخلیقِ عالم سے، وہ دنیا کو صرف اپنے نفس کے سامنے بلکہ ہمارے نفوس کے سامنے بھی حاضر کر دیتا ہے، اور ادراکِ عالم کو اس طرح دوسرے نفوس میں منتقل و منعکس کر دینے کا عمل، علاوہ کسی شے کی معمولی تخیل سے بالکل مختلف ہے[1]۔ چنانچہ یہ نفسِ کل عالم، اگرچہ علم و عمل کے خاص خاص شعبوں میں ہمارے نفس کے مشابہ ہے لیکن اس میں اور ہمارے نفوس میں گہرا فرق ہے۔

لیکن اس فرق سے اس مفروضہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا کہ: فطرت کی حقیقت کسی نفسِ خلاق کے ارادہ (اور اس لئے اس کی فکر) کا نتیجہ و کرشمہ ہے۔

۱۶۷۔ عروضی تصوریت کی حمایت و اثبات میں ایک حجت یہ پیش کی جا سکتی ہے کہ وہ دہریت و موضوعی تصوریت کی تمام مشکلات سے بچ کر انسان کے تصوریتی وجدانات کی تسکین

[1] خود ہمارا وجود ایک نفس کی حیثیت سے، جو نفسِ کلی سے مختلف ہے، محتاجِ تشریح ہے۔ ان مسائل اور اس قبیل کے دیگر مسائل کے لئے عروضی تصوریت کے علما کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ مثلاً جوسیا رائس کا مشہور مقالہ "کائنات اور فرد"، بالخصوص دوسری جلد۔

کا سامان اپنے اندر رکھتی ہے۔ دہریت اور موضوعی تصوریت کو یکجا کرنے کے بعد معروضی تصوریت کے نظریہ تک ہم خود بخود پہونچ جاتے ہیں گویا وہ ان دونوں ناقص نظریوں کی ایک کامل ترکیب ہے۔ اس طریق اثبات کو بعض اوقات کلامی استدلال کہتے ہیں۔ "اثبات" (دہریت)، "نفی" (موضوعی تصوریت) اور پھر ان دونوں کی "ترکیب" (یعنی معروضی تصوریت)

لیکن یہاں اس ترکیب کے متعلق ہم اس سے زیادہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ ان دو نظریوں سے ایک بہتر نظریہ ہے۔ وہ تمام حقائق جو تحقیق کی روشنی میں آ چکے ہیں اس کے اندر آ جاتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کبھی اس کو بھی کوئی نظریہ بے دخل کر دے (یا یہ کہ جتنا ہم اس سے گریز کریں، اتنا ہی اس کی سمت واپس آئیں) آئندہ تمام مساعی فکر دراصل اس میں صرف ہو رہی ہیں کہ فطرت کے کسی تخلیقی نفس پر مبنی ہونے کی مزید شہادت کیا ہو رہی ہیں اس قبیل کی شہادت کے ثبوت میں نہیں لیکن مثال کے طور پر کچھ بیان کرنا چاہتا ہوں۔

۱۶۸۔ جس طرح حیات کا ماخذ حیات ہے اسی طرح نفس کا ماخذ نفس ہی ہو سکتا ہے

پاسچر نے اس نظریہ کو بہت قرین قیاس بنا دیا ہے کہ جاندار نامیہ اپنے ماقبل کے جاندار نامیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ برگساں نے "تخلیقی ارتقا" میں اسی کلیہ کی مزید تعمیم کر کے کونی حیات کا نیا سرچشمہ "جوش حیات" دریافت کیا۔ برگساں کی "حیات" اپنی ماہیت میں نفسی ہے جیسا قرآن سے ثابت ہے دراصل برگساں کے نظریہ کو ہم ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں کہ نفس سے نفس پیدا ہوتا ہے۔ جب نفس کسی غیر نفس سے نکلتا معلوم ہوتا ہے تو مادہ کی مخصوص ترتیب نظام عصبی خلایا یا دماغ جو اس کے طبعی اعضا کا کام دیتے ہیں نفس کے اعضا اسی وقت بن سکتے ہیں جب نفس کائنات میں پہلے سے موجود ہو۔

۱۶۹۔ تعلیل غایتی ہے۔

ہم اپنے باب "غائیات کا ایک جدید تر نظریہ" (بند ۵۰) میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ تعلیل اور غایت ایک دوسرے کے متناقض نہیں ہیں ہم نے کوئی قطعی ثبوت اس کا پیش نہیں کیا ہے کہ فطرت کے علی توانائی اپنے اندر غایت کا بھی پہلو رکھتی ہے لیکن توانائی کیا ہے کیا وہ محض ریاضی کا مسئلہ ہے؟

شوپن ہار کا خیال ہے کہ توانائی کا ایک داخلی منظر ہم کو ایک مقام پر نظر آتا ہے یعنی جب ہم

اپنے ارادہ پر نظر کرتے ہیں۔ وہ توانائی جو دماغ میں کیمیائی یا برقی شکل میں معلوم ہوتی ہے وہ نفس میں ارادی توانائی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور یہی اس کی اصلی ماہیت ہے۔ اینسر اسی تصور کو دماغ سے فطرت کی جانب منتقل کر دیتا ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ کوئی وزنی شے اٹھانے میں نیچے کی کشش اور اٹھانے کی کشش مساوی ہونا چاہئے۔ یہی وزن کا توازن ہوتا ہے اور ایک شے مقدار میں دوسری شے کے مساوی اسی وقت قرار دی جاتی ہے جب وہ ہم جنس ہوں۔ چنانچہ ایک وزنی شے کو ہاتھ میں سادھنے کا احساس، کشش ثقل کا غماز ہے۔

قوانین توانائی پر، ماہرین سائنس کی بحث کا لب لہجہ ایسا ہے، گویا فطرت کچھ اخلاقی صفات سے متصف ہے گیلیلیو کے زمانہ میں صحیح پیمائش کے نازک آلات ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ اسے قانون کشش ثقل کے تجربات میں بڑی دشواریاں پیش آئیں اس نے سقوط کی رفتار میں تخفیف کرنے کے لئے بہ تدبیر کی ایک گولے کو ڈھلوان سطح پر لڑھکایا۔ اس نے فرض کیا کہ گولے کی رفتار سطح کے آخری حصہ میں بھی یکساں ہوگی خواہ ڈھلاؤ کتنا ہی ہو۔ ایسا اس نے کیوں فرض کیا؟ اس نے سوچا کہ جب ہم ڈھلاؤ میں تبدیلی پیدا کر کے گولے کی رفتار میں تبدیلی پیدا کر سکتے ہیں تو شاید مختلف ڈھلاؤں کو ملا کر یہ ہو سکے کہ ایک ڈھلاؤ پر گولا خوب تیز دوڑ کر دوسرے ڈھلاؤ پر نسبتاً سست رفتار سے لڑھک کر اپنی حرکت کے نقطہ آغاز سے بھی اونچا پہونچ جائے لیکن کچھ وجوہ سے اس نے اس کو محال سمجھا جس کو آج کل ہم اصول دوام توانائی سے موسوم کرتے ہیں گیلیلیو کے ذہن میں وجداناً یہ عقیدہ جاگزیں تھا کہ فطرت اپنے معاملات میں دیانت دار ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ غیر مستحق کوئی شے مل جائے۔ فطرت کی سیرت ایک عادل جج کی طرح ہے، جو اگرچہ سخت گیر ہے لیکن اس کے ساتھ قابل اعتماد، مستقل مزاج اور غیر جانب دار بھی ہے۔

بعض نے قوانین فطرت کی مثال، انسانی عادات سے دی ہے (ملاحظہ ہو رائس کی کائنات اور فرد، جلد دوم ص ۲۲) اس میں شک نہیں کہ یہ قوانین ایک ایسا نظام پیش کرتے ہیں جن کے مطابق زندہ موجودات کے عادات پائے جاتے ہیں۔ مذکورہ بالا بحث سے پتہ چلتا ہے کہ قوانین فطرت میں کوئی عقلی مصلحت پوشیدہ ہے اور حوادث فطرت اگرچہ صاف صاف ہمارے اعمال کی طرح کسی ارادہ کے ترجمان

نہیں لیکن پھر بھی کسی باقاعدہ مشیت کا پتہ دیتے ہیں، جو نظام عالم میں جاری و ساری معلوم ہوتی ہے۔

۱۷۰۔ قانون عقل کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔

اگر ہم فطرت سے نفس کو خارج کریں تو فطرت میں "قانون" بے معنی ہو جائے گا۔ ہم قانون فطرت کو ایک من مانی چیز سمجھتے ہیں گویا وہ واقعات کے ترتیب وار ظہور کا ایک خلاصہ ہے۔ جب ۱ واقع ہوگا تو ب بھی واقع ہوگا یعنی ۱ کا ظہور ب کے ظہور کی علامت ہے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ نفس کسی اشارہ کا ادراک کرنے کے بعد جو عمل کرتا ہے وہ کچھ معنی رکھتا ہے لیکن یہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک بے جان عالم میں اشارات و علامات کا کیا مصرف ہوگا۔

سب سے سادہ ترین قانون یعنی نیوٹن کے قانون ثقل کو لیجئے۔ اس قانون کا منشا یہ ہے کہ کائنات میں ہر ذرہ کی حرکت مسلسل اور ہر لحظہ کائنات میں ہر دوسرے ذرہ کے مقام اور مقدار سے اثر پذیر ہوتی ہے۔ ایسا کس طرح ممکن ہے؟ یہ ایک عظیم الشان مفروضہ ہے جس کی ہم تشکیل کرتے ہیں اور بالکل جائز طور پر بشرطیکہ ہمارا منشا ایک واقعہ کو جوں کا توں بیان کر دینا ہو لیکن یہ ایک چکرا دینے والا مسئلہ ضرور ہے اور فلسفہ کے لئے "کس طرح" کا جواب کچھ آسان امر نہیں۔

لارڈ کیلون کو مادی اجسام میں بھی ایک طرح کا حس ماننا پڑا اگرچہ یہ شعوری ادراک کا درجہ نہ تھا ہرمان لوٹزے گو (۱۸۱۷ء - ۱۸۸۱ء) ملاحظہ ہو ہیری کی ماضی قریب۔ صفحہ ۹۰-۹۱ و بند ۴۵، ۵۰-۵۵ ہر ذرہ کے لئے اس طرح قوت احساس ماننے کے لئے تیار نہ تھا لیکن وہ کائنات کے مختلف تغیرات کو ایک تغیر سمجھتا ہے کائنات کا عظیم الشان توازن ہر لحظہ بگڑتا اور بنتا رہتا ہے چنانچہ اس کے خیال کے مطابق یہ تغیر ایک واحد نفس کا پتہ دیتا ہے جس کے اندر ہر جزوی تغیر دوسرے جزوی تغیر سے متوازن ہوتا رہتا ہے۔

یہ مسلمہ ہے جیسا لوٹزے کا کہنا ہے کہ انسانی قانون کا وجود اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ موضوع فکر ہو۔ اگر کسی شہر کے کل باشندے سوتے ہیں تو حکومت کے قانون کا وجود خواہ مفہوم ہی میں ہوگا۔ یا قوانین فطرت کا وجود تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ فطری واقعات، قانون فطرت کے مطابق واقع ہوتے ہیں اور اگر ہم ان کی تعمیل نہیں تو ان کا مشاہدہ تو ضرور کرتے ہیں اور

یہ سب فطرت میں "علم" کی علامتیں ہیں۔ اگر اجزاء فطرت نہیں تو کل فطرت تو ضرور مستقر، مسلم معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ قانون یعنی ایک طریق عمل، ایک تعمیم، ایک کلیہ ہے اور تعمیم و کلیہ کا نفس ہی کو علم ہو سکتا ہے۔ لوٹزے کا نظریہ یہی ہے

۱۷۱۔ اگر یہ علامات صحیح ہیں تو نظام فطرت میں عقل کی کارفرمائی تسلیم کرنا، غلط نہ ہوگا۔ اسی کو وجود باری کے ثبوت میں کونی دلیل کہتے ہیں (ملاحظہ ہو بند ۳۲) جس میں فطرت کو معلول اور ایک خالق عاقل کو علت مانا گیا ہے۔ خالق اپنی مخلوق فطرت سے بالکل جدا اور ممتاز ہے عرضی تصوریت کا نظریہ ہوگا کہ کوئی نفس، فطرت کے قوانین میں ساری ہے اور فطرت کے قوانین اسی نفس کے تخیلات اور علت سے معلول کا وجود پذیر ہونا، اسی نفس کے استقرار، استقامت فکر اور استقلال عزم کا مظہر ہے۔ چنانچہ سائنس کی ترقی شاعرانہ پیرایہ میں نہیں بلکہ بالکل اپنے لغوی معنی میں، اسی کوئی فکر کے کھوج لگانے کا نام ہے۔ سائنس کے وہ تمام تصورات جو کائنات اور اس کے صحیح نظریات اس حقیقت پر دلالت کرتے ہیں کہ فطرت دراصل کسی فکر ازلی ہی کا موضوع بحث ہے۔

یہاں غائتی دلیل بھی (بند ۳۳۔ مذکورہ بالا) ایک نئی بنیاد پر استوار ہو جاتی ہے یعنی کہ کائنات کو ایک مکمل نتیجہ کے طور پر ایک کاتب تقدیر کی جانب، جو گویا اس کا نقشہ نویس تھا منسوب کر دیا جائے بلکہ فطرت کے ہر قدم پر، کائنات کے ہر تغیر میں، بلکہ کل موجودات میں اور کل حوادث کی کالبد خاکی میں ایک کوئی غایت کارفرما معلوم ہوتی ہے۔ فطرت صرف ماضی ہی سے نکل کر نہیں آ رہی ہے بلکہ مستقبل کی جانب بھی جا رہی ہے اور خواہ ہم اس کا ادراک کر سکیں یا نہ کر سکیں، زمانہ حال میں فطرت کی حرکت میں، اور اس مستقبل میں جس کی جانب فطرت کا رخ ہے، ان سب میں، نظر ہوشیار کے لئے ایک دفتر معرفت کھلا ہوا ہے

باب ۲۴

فطرت کا وجود کیوں ہے؟

۲۴۔۱ معروضی نظریت کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ ہم وجودِ فطرت کی غایت دریافت کریں لیکن اگر غایت کا پتہ چل جائے تو بلاشبہ یہ نظریہ زیادہ قرینِ قیاس ہو جائے گا، یا اگر ہم کسی طرح کوئی نفس کے تخلیقی عمل کا براہِ راست ادراک کر سکیں تو پھر نظریہ کی کما حقہ تصدیق ہو جائے گی آئندہ ہم غور کریں گے کہ ان دونوں میں سے کوئی قدم اٹھایا جا سکتا ہے یا نہیں۔

۲۴۔۲ یوں تو فطرت کے پردہ میں کسی غایت کے پنہاں ہونے کی جابجا علامتیں پائی جاتی ہیں۔ فطرت کی حسن افروزیاں، اس کی گھرے مگر غیر محسوس موسیقی جو کبھی معلوم ہوتا ہے وہ واقعتہً سامعہ نواز ہے، لاتعداد مخلوقات کی لذت طلبی کے کرشمے نہیں تو کم از کم ان کا عزمِ حیات۔ یہ سب فطرت کے اجزاءِ ترکیبی اگر ایک طرف مختصر ہیں تو دوسری طرف بے حد و حساب، کریہہ المنظر ویرانی اور ظلم بھی ہے۔

ہم جس شے کی تلاش میں ہیں وہ فطرت کے کلی معنی کا انکشاف ہے جو ان تمام خال خال کمال کے نمونوں کے پس پشت ہے۔ بغیر اس کے، ان بے ترتیب اور لحہ بہ لحہ روشن اور گل ہو جانے والے چراغوں سے شبِ جہالت کی تاریکی دور نہیں ہو سکتی۔

۲۴۔۳ کانٹ کے بعد حامیانِ تصوریت اس مسئلہ کی تہہ کو پہونچے اور اس کے حل کی ابتدا کی۔ ان کے خیال میں نفس و عالمِ مادی اسی طرح ضدین ہیں جیسے قطبِ شمالی و قطبِ جنوبی۔ عالمِ مادی مکانی، کمی، غیر حساس اور ہمارا مزاحم و حارج و مخالف ہے، لیکن ان حکماء کے خیال میں فطرت کی یہی مخاصمت اور بے حسی اس کی اصل غایت کا پتہ دیتی ہے۔ نفس

کو ٹھیک ایسی ہی "مزاحمت" کی سخت ضرورت ہے۔

چنانچہ فشٹے نے نفس کا جوہر ارادہ ہی کو قرار دیا۔ ارادہ عمل میں ظاہر ہوتا ہے، ارادہ عبارت ہے، مادہ کی تشکیل، مزاحمتوں پر عبور سے، ارادہ اور نفس، مادہ اور مزاحمت کے محتاج ہیں۔ انسان اپنی سب سے پہلی اخلاقی جنگ "عمل" کے میدان ہی میں فتح کرتا اور اخلاق کا پہلا سبق پڑھتا ہے۔ محنت، حق پرستی، استقلال، بے غرضی، شجاعت جیسے محاسنِ اخلاق مادی دنیا کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ فطرت "ہمارے فرائض کا مواد ہے"۔ اسی مقام پر ہمیں مظاہرِ فطرت کے اندر غایت کا نشان ملتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ہم فرض شناسی ہی کے دروازہ سے مافوق الفطرت میں داخل ہو سکتے ہیں۔ فشٹے کے خیال میں فرض شناسی "ادراک فطرت کا دروازہ ہے"۔ بغیر سعی اخلاق نہیں، بغیر مزاحمت سعی نہیں، بغیر موجوداتِ عالم، مزاحمت نہیں، چنانچہ فطرت کا وجود نفوسِ ناقصہ کے اخلاقی تکمیل کی لازمی شرط ہے۔

۲۴۔۵ شیلنگ اور ہیگل نے اس "مخالفِ نفس" یعنی فطرت کے ایک اور معنی بیان کئے ہیں، وہ یہ کہ "شعوری ضبطِ نفس"، فطرت کا محتاج ہے۔

وطن یا زبان کا علم حاصل کرنے کے دو درجے ہیں۔ ایک تو وہ علم جو ہم وطن میں رہ کر یا زبان کو بچپن سے بول کر حاصل کرتے ہیں اور ایک وہ علم جو غیر ملکوں میں سیاحت کے بعد اپنے وطن واپس آ کر ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی نے کہا ہے کہ جو صرف ایک زبان جانتا ہے، کوئی زبان نہیں جانتا اس لئے کہ کسی شے کے "معنی" ہم کما حقہ اسی وقت جان سکتے ہیں جب اس کا کسی دوسری شے سے مقابلہ کریں۔

چنانچہ ہیگل شورو دیتا ہے کہ نفس اگر اپنی قدر جاننا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ اپنے کو گم کر کے کچھ عرصہ دنیا کی خاک چھانے، اس کے بعد جب وہ آپے میں آئے گا تو اس کو فطرت ایک اجنبی ملک معلوم ہوگا۔ فطرت کا رُخ کا جواب ہے۔ فطرت ہی سے نفس پیدا ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ نفس فطرت کے برعکس نفس جہل ہی سے ابتدا کر کے علم کے درجہ تک پہونچتا ہے اور اس لئے

وہ علم کا قدر شناس ہے۔ جس طرح بہت سے نااہل لوگ اپنی خداداد قابلیت کو اپنی بے خبری کی وجہ سے ضائع کر دیتے ہیں، اس لئے کہ وہ اسے سیدھی سادی قوت ادراک سمجھتے ہیں، وہ اپنی قوت کے اندازے سے لاعلم رہتے ہیں، اسی طرح ایک کامل ذہن بالکل نکما رہ جائے گا اگر وہ جہل سے علم تک مسافت کے دوران میں اپنا جائزہ نہ لے۔ اخلاقی نقطۂ خیال سے بھی، دنیا کی برائی سے ناواقف محض رہنا، اخلاقی تکمیل کی دلیل نہیں، نیکی سوچ سمجھ کر گناہ سے بچنے کا نام ہے اور اس لئے گناہ کا تجربہ نہیں تو کم از کم گناہ کا تصور تو ہونا چاہئے۔ ہیگل کے نزدیک، ارتقاء روح کا عنوان ہے جسے وہ طے کر کے گھر واپس آتی ہے۔

کائنات کا ابدی قانون ایک اُلٹی بات ہے یعنی یہ کہ جینا چاہتے ہو تو مرو۔ جو اپنی جان گنواتا ہے وہ جان بچاتا ہے۔ کائنات اور تاریخ دونوں کی تعمیر میں جدلیات عنصر ہے، اثبات (تصور مجرد، یا کمال مجرد کی تشکیل) اس کی نفی (جزوی، ناقص، شکستہ، کثیر التعداد مادی موجودات میں ہوتی ہے تاکہ ترکیب (دوامی کمال) کی شکل میں نمودار ہو سکے۔ چنانچہ عقل فطرت میں داخل ہوتی ہے روح بن جاتی ہے معصومیت گناہ کے ہاتھوں بہشت سے نکالی جاتی ہے لیکن بالآخر (سانپ کے سچے وعدے کے مطابق) نیکی اور بدی دونوں کے ذائقے سے باخبر ہو کر باشعور راستی قلب میں اپنی نجات کا سامان پاتی ہے۔ وہ مطلق جو غیر مطلق کو اپنے سے خارج کر دے ایک ناقص مطلق ہے۔ جس کو ہم ایک خط مستقیم سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ مطلق کی تعریف یہ ہے کہ وہ غیر مطلق کی شکل میں ظاہر ہو سکے، بشرطیکہ وہ اپنی لاانتہائی کے دعویٰ کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ کامل مطلق دائرہ کی طرح مطلق و غیر مطلق کا ایک اتحاد ہے۔ کائنات کے حقائق میں سب سے بڑی حقیقت کلیہ کا جزئیہ کے اور روح کا کائنات کا موجودات کے پیرایہ میں ظاہر ہونا ہے۔

۱۷۶۔ یہ خوشگوار تصورات ہمارے تخیل اور ہمارے نفس کو اسرار کائنات معلوم کرنے کی ترغیب دیتے ہیں، جسے بعض متلون مزاج اور بعض جو لفظ پرستوں کا گروہ ہے، جرأت بے جا کہتے ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد ایک سہل و سادہ خیال پر مبنی ہے جس کو بڑے سے بڑے ظاہر پرست

کبھی ماننے میں تامل نہ ہوگا۔ وہ یہ کہ خالی نفس نفس ہی نہیں نفس ہونا اور معروضات سے بھرا ہونا ایک ہی بات ہے۔ آپ ایسے خاص گیان دھیان کرنے والے نفس کا تصور کر سکتے ہیں، جو محض مجردات مثلاً اعداد کے تصورات سے بھرا ہو۔ لیکن نفس میں کیرکٹر اور شخصیت ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ وہ استغراق، مراقبہ اور داخلی عمل میں امتیاز کرے۔ فکر اور اس کے بعد عمل یہ قدرتی ترتیب ہے۔ مسلسل تصور کا عالم محسوسات میں داخلہ اور محسوسات کے ساتھ لاتعداد علاقہ پیدا کرنے کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ عالم محسوسات ہمارے ارادہ کا ایک جزو خاص ہو۔ نفس ارادہ کی سند فطرت ہی کے ذریعے لے سکتا ہے

چنانچہ فطرت نفس کے لئے مفید ہی نہیں بلکہ اس کے وجود کے لئے لازمی ہے۔ ہم کو "فطرت" اور "نفس" کا کلیہ گویا نفس کوئی مستقل شے ہے، مسلم نہیں۔ فطرت کے بغیر ہیں نفس کا تصور تک نہیں ہو سکتا اس بنا پر نفس فطرت کی پیداوار نہیں تو اتنا تو ضرور ہے کہ فطرت نفس کا اسی طرح ایک عمل ہے جیسے آنکھ کا عمل بصارت ہے۔

۱۷۷۔ اس مفروضہ کی کامل تصدیق کے لئے شاید (ملاحظہ ہو بند ۱۷۲) کوئی نفس کے براہ راست ادراک کی حاجت ہو لیکن کیا ایسا ادراک ممکن ہے۔

اس سوال کا جواب یہ تحقیق چاہتا ہے کہ آیا ہم اپنے نفس کے علاوہ کسی دوسرے نفس کا ادراک کر بھی سکتے ہیں۔

۱۷۸۔ ہمیں اپنے گردوپیش دوسرے نفوس کی موجودگی کا اس قدر یقین ہے کہ فلسفہ کے وہ تمام نظام جو نفسیت میں منتہی ہوتے ہیں یکسر باطل سمجھے جاتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ دوسروں کے نفوس کا علم ہوتا کس طرح ہے؟

ظاہر ہے کہ ہم دوسرے نفوس کو حواس کی مدد سے تو جان نہیں سکتے، اولاً تو اس لئے کہ ہم میں ایسا کوئی حاسہ ودیعت نہیں اور دوسرے اس وجہ سے کہ نفس ایسی شے نہیں کہ جس کو احساس کر کے جانا جا سکے، یہ دراصل ایک مفروضہ ہے جس کی تصدیق کروروں معاشرتی معاملات سے ہوتی ہے جو نہایت تیزی کے ساتھ اور کامیابی کے ساتھ آئے دن پیش آتے رہتے ہیں۔

۱۷۹۔ اب ہم فرض کریں کہ گویا معاشرتی زندگی بالکل شروع کر رہے ہیں۔ ایک طفلِ شیر خوار اپنے ماحول کو کیسا پاتا ہے؟

ظاہر ہے کہ وہ اپنے جسم اور دوسروں کے جسم کی مشابہت کی بنا پر کوئی توجیہ نہیں کر سکتا کیونکہ ابھی وہ اپنے جسم ہی کا علم نہیں رکھتا۔ نہ وہ بے جان چیزوں کے مقابلہ میں جان داروں کے طرزِ عمل کی خصوصیت سے کوئی نتیجہ نکالتا ہے کیونکہ وہ ان دونوں میں بھی امتیاز نہیں کر سکتا اور یہ تفریق دشوار بھی ہے۔ ردِ عمل سے جیسا کہ رائس کا خیال ہے یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا اور نہ نفوس کی موجودگی کو اخلاقاً تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ منسٹربرگ کی تجویز ہے کیونکہ یہ سب نظریے یہ فرض کرتے ہیں کہ بچہ دوسرے نفوس کا تصور کر سکتا ہے اور وہ اُن نفوس کی موجودگی کی علامات کو سمجھ سکتا ہے۔ اگر اس میں یہ صلاحیت ہوتی تو اس کو دوسرے نفوس کا علم پہلے سے حاصل ہوتا۔ لیکن اس قبیل کے تصورات نہ پیدائشی ہو سکتے ہیں اور نہ دوسرے تصوروں کو ترکیب دینے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

یہ سب فلسفیانہ نظریات، ابتدائی معاشرتی تجربوں کو اس سے کہیں زیادہ ذہنی بنا دیتے ہیں جتنا کہ وہ فی الواقع ہو سکتے ہیں۔ غالباً یہ بھی صحیح نہیں کہ انسان کا بچہ پہلے غیر معاشرتی فرد ہوتا ہے اور پھر غور و فکر کی راہ چل کر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا میں دوسرے نفوس بھی ہیں۔ وہ اپنی گرد و پیش کی دنیا سے اس طرح پیش آتا ہے جیسے اسے پہلے سے یقین ہے کہ دنیا جاندار ہے اور اس کے مطالبات کا پورا جواب دے سکتی ہے۔ آئیے اب ہم دیکھیں کہ آخر دوسرے نفوس کا علم کس طرح ہوتا ہے۔

۱۸۰۔ یہ دوسرا نفس بھی ہر نفس کی طرح معروضات سے گویا بھرا ہونا چاہیے کیونکہ خالی نفس کوئی نفس ہی نہیں۔ چنانچہ اس قسم کے نفس کے ادراک کے لیے مجھے اُن اشیاء کا ادراک کرنا چاہیے جن سے وہ بھرا ہے یعنی مجھے اشیاء کا ادراک کر کے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ وہ کون سی مشترک اشیاء ہیں جن کے علم میں دوسرے نفوس بھی شریک ہیں۔

کیا دنیا میں کچھ ایسی اشیاء ہیں جن کو ہم عام طور پر مشترک خیال کرتے ہیں۔ یقیناً مثلاً مکان ایک ایسی شے ہے جو میرے اور دوسروں کے درمیان مشترک ہے۔ اسی طرح بعض دوسری

مادی چیزیں ہیں جو مکان میں ہیں۔ اگر ہمیں یہ کسی طرح معلوم ہو سکے کہ ہم کو اُن اشیاء کے مشترک ہونے کا سب سے پہلے کب احساس ہوا تو شاید ہم اپنے معاشرتی تجربہ کی ابتدا کا سُراغ لگا سکیں۔ لیکن ہمیں اس ابتدا کا پتہ نہیں چل سکتا کیونکہ ہمیں کوئی وقت ایسا یاد نہیں آتا جب ہم نے ان کو مشترک کے علاوہ کچھ اور سمجھا ہو اور اس کی وجہ معقول ہے۔ "مکان" کم سے کم شے ہے جو دو نفسوں کے درمیان مشترک ہو سکتی ہے۔ اگر یہ اقل اشتراک بھی حاصل نہ ہو تو پھر میل جول کی ابتدا ہی نہیں ہو سکتی۔ میل جول اور ربط ضبط کے لیے کچھ نہ کچھ بنیاد ہونا چاہیے جس پر مزید عمارت کھڑی کی جا سکے۔ بے بنیاد ہوا میں عمارت کھڑی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ یہ مسلّم ہے کہ کوئی اقل مشترک ضرور مانی گئی ہو گی اور یہ اقل شے ابعادِ ثلاثہ رکھنے والا مکان ہی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ معاشرتی تجربہ بھی کوئی چیز ہے تو اس میں شک نہیں کہ مکان اور مکین کا تجربہ اپنی نوعیت میں معاشرتی ہی ہے یعنی شروع سے وہ تجربہ کا ایسا میدان سمجھا جاتا ہے جس میں میرے ساتھ دوسروں کا بھی ساجھا ہے اور کیا یہ واقعہ نہیں ہے۔ ابتدائی ادراکات کو بچہ اپنے ذاتی واقعات نہیں سمجھتا بلکہ اُن کو خارجی دنیا کی جانب منسوب کرتا ہے جو معروضی دنیا ہے اور جس کے متعلق وہ فرض کر لیتا ہے کہ اس کا ایک ایسا ساتھی ہے جو ہر وقت اُس کے پاس ہے اور وہ جب چاہے اُس سے سوال کر سکتا ہے اور وہ اس کے سارے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک دنیا بھی گویا اس کی طرح نفس رکھتی ہے۔ دنیا کی مادی علیحدگی کا تصور دراصل معاشرتی علیحدگی سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس کے برعکس چونکہ وہ اپنے کو تنہا محسوس نہیں کرتا وہ مکان کو قدرِ مشترک اور سماجی ربط و ضبط کا نقطۂ آغاز سمجھتا ہے۔

چنانچہ اس سوال کے جواب میں کہ آیا کوئی نفس کا ادراک ممکن ہے یا نہیں میں کہوں گا کہ ہمارا ادراکِ فطرت ہی، کوئی نفس کا ادراک ہے۔ فطرت کا تصور دوسروں کو نظر انداز کر کے نہیں کیا جا سکتا۔ انسان پیدائشی سماجی ہے اور فطرت اس قدیم سماجیت کا مرکز ہے۔ رفتہ رفتہ ہم میں تجرید کی قوت ترقی پکڑتی ہے اور ہم اپنے آپ کو دوسروں سے الگ تصور کرنے لگتے ہیں اور فطرت کو بھی اپنے سے ایک جدا شے سمجھنے لگتے ہیں۔ چنانچہ دہریت اسی تجرید کا انتہائی کارنامہ ہے لیکن اپنے اصلی روپ میں فطرت

وہی بکو جو دو نفسوں کے درمیان ہو فطرت کا ادراک تخلیقی عمل کے آئینہ میں کوئی نفس کا ادراک ہے۔

یہ استدلال اُن ابواب سے اقتباس کیا گیا ہے جن کی جانب تجربہ کی روشنی میں خدا کا مفہوم میں رجوع کیا گیا ہے، استدلال ضرور پیچیدہ ہے اور مکمل خیال کے لئے اُسے پیش کرنا ضروری ہے مقصود عام نتیجہ ہے جس کی یہاں تلخیص کی جاتی ہے۔

اس دلیل کا منشا ہمارے نفوس کو اس ابتدائی وجدان کی جانب رجوع کرنا ہے جو ہماری نظروں سے محض اس لئے اوجھل ہے کہ ہر جگہ موجود ہے۔ کوئی نفس کے دیدار کا اشتیاق ہمیں شاذ و نادر ہوتا ہے، جذبات سے مغلوب ہو کر نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی نفس سچ پوچھئے تو ہمارے احساسات کے چشمہ میں ہر وقت موجود ہے۔ جب احساس کو ہم ایک معروضی شے سمجھتے ہیں جو ہماری ذاتی ملکیت نہیں ہے تو ہم اُسے دوسرے نفس کا اپنے لئے براہ راست پیغام تصور کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انسان اپنے ضمیر میں خدا کا جلوہ دیکھ سکتا ہے اور ضمیر ادراک سے مختلف شے ہے لیکن یہاں میں بتا دینا چاہتا ہوں کہ ہمارے ادراک میں بھی اگر غور کیجئے کہ ضمیر اور اخلاقی فرض کا شائبہ ہوتا ہے اس لئے کہ ہم اپنے ادراک کو واہمہ کی تخلیق نہیں بلکہ حقیقت سمجھتے ہیں اور یہی حقیقت پرستی ہم کو سائنس داں اور فطرت پرست بنانے میں معین ہوتی ہے۔ ایک اور قابل ذکر ہے اور وہ یہ کہ معروضی حقیقت کے سامنے ہمارا سر تسلیم اسی لئے خم ہوتا ہے کہ اس پردہ کے پیچھے ہمیشہ کوئی نفس جلوہ گر ہے۔ وہی شے جو ہمیں دہریہ بناتی ہے مکمل خود آگاہی کی منزل پر پہونچ کر معروضی تصوریت کا حامی بنا دیتی ہے۔

۱۸۲۔ اتنی بصیرت حاصل کرنے کے بعد غایت فطرت کے سوال کا ایک اور بھی جواب ہو سکتا ہے۔ فطرت کا وجود اس لئے ہے کہ ہم سماجی آدمی ہیں۔ اس پیچیدہ اور لامتناہی جال کو بنانے کے لئے، جو عبارت ہے لین دین، سمجھوتوں، تعاون، تصادم، اتفاق و اختلاف رائے سے کوئی بنیاد ایسی ہونا چاہئے جو غیر جانب دار ہو، بے رنگ ہو، بے جان ہو، قائم ہو، لاپروا ہو، اور مشترک ہو ایسی بنیاد فطرت ہی ہو سکتی ہے

باب ۲۵

تصوریت کے استعمال

۱۸۳۔ نفس و جسم کا ربط۔

اگر فطرت نفوس کے درمیان آمد و رفت کے لئے ایک پل کے مصداق ہے اور جسم فطرت کا جزو ہے تو تصوریت کے اعتبار سے جسم اسی پل کا ایک تختہ ہے۔ وہ دوسروں کے نفوس تک پہونچنے کا ذریعہ، اور دوسروں کے لئے ہمارے نفوس تک پہونچنے کا ذریعہ ہے۔

لیکن جسم فطرت کے دیگر اجزاء سے مختلف ہے وہ دیگر موجودات کے مقابلہ میں کسی نہ کسی مخصوص نفس سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اگر میری انگلی کٹ جاتی ہے تو زخم تو عام فطرت میں ہوتا ہے لیکن اس کی تکلیف میری ذاتی ملکیت ہے۔ چنانچہ بہت سے جسمانی واقعات کو پرائیویٹ تجربہ کی پبلک علامات کہا جا سکتا ہے جسم ان کے لئے جو اسے پڑھ سکتے ہوں انفرادی نفس کا آئینہ ہے۔ شوپن ہار کے نزدیک وہ ہمارے ارادہ کی خصوصیات کا وہ ایک خارجی مظہر ہے۔

شوپن ہار کا نظریہ جسم کے متعلق عام خیال سے بہت قریب ہے وہ ذات کے مماثل تو نہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ہم اسے ایک طرح کی ملکیت سمجھتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں "ہمارا جسم" جیسے ہم کہتے ہیں "ہمارا مکان"، لیکن واقعہ یہ ہے کہ بہت سے امور میں جو ہماری ذات ہی کے برابر ہے چنانچہ ہم اکثر کہتے ہیں "لو میں آگیا"، یہ نہیں کہتے کہ "لو میرا جسم آگیا"۔ جسم ذات کا ایک آلہ ہے یا پھر یوں کہئے کہ وہ اپنے مالک کے نفس کے لئے سکۂ رائج الوقت ہے۔

اس کے معنی یہ نہیں کہ ہر نفس اپنا جسم علیحدہ رکھتا ہے جسم بھی باقی فطرت کی طرح ہر شخص کو باہر سے ملتا ہے۔ ذات کی طرح جسم بھی ورثہ میں ملتا ہے لیکن اس مقام پر بھی نفس کی کیفیت پہلے

انفعالی اور اُس کے بعد فاعلی ہے۔ جو اُسے ملتا ہے اُسی کو از سرِ نو خلق کرتا ہے۔ جسم تخیّل کے مقابلہ میں کم لیکن دیگر اشیا کے مقابلہ میں بہت زیادہ اثر پذیر ہے وہ اُس نفس سے انکار نہیں کرسکتا جو اُس کا مالک اُس کے لئے تجویز کرے۔ چنانچہ پیدائش کے وقت ہم کو جو جسم اور نفس وراثتہً ملا تھا وہ چالیس برس کے بعد کلیتہً ہمارے بنائے ہوئے ہوتے ہیں۔

۱۸۴۔ آزادی

خود تعمیری کے احساس کے اندر ارادہ کی آزادی کا ہم کو بیّن ثبوت ملتا ہے۔

آزادی کے متعلق برگسان کے قول کو تصوریت تسلیم کرتی ہے (بند ۱۵) لیکن اُس پر اضافہ کرتی ہے کہ آزادی شعورِ نفس پر مبنی ہے طرح طرح کے موثرات ہمارے نفس پر اثر انداز ہوتے ہیں معدہ خالی ہو تو بھوک لگتی ہے۔ دفعتہً شور ہونے لگے تو خوف معلوم ہونے لگتا ہے، کوئی گھونسہ مار دے تو غصہ آتا ہے۔ ان سب مثالوں میں میکانکی دستور "عمل یا ردِ عمل" کا قانون جاری و ساری ہے جو درخت سے سیب کے گرنے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے لیکن اس عمل کے "احساس" پر میں یہ کہنے کے قابل ہوتا ہوں کہ "میں غصہ ہو رہا ہوں"۔ اس وقت میں غصہ سے مغلوب نہیں کہا جا سکتا، اور اسباب ذہنی راہ اختیار کرسکتے ہیں جس سے میرا منشا پورا ہو سکتا ہو۔ خود پیمائی کی صلاحیت (جذبہ کی حالت میں رضا و تسلیم پر عمل) یہی وہ امور ہیں جو نفس کی تاریخ اور میکانکیت کی تاریخ کے درمیان خط فاصل کھینچ دیتے ہیں۔

بہت سے عادات نفس میں میکانکی طور پر جاگزیں ہو جاتے ہیں اور پھر سرحدِ شعور سے باہر ہو جاتے ہیں، مثلاً ٹالنے کی عادت، مشکلات کا مقابلہ کرنے کے بجائے کترا کر جان بچانے کی عادت۔ ہوتے ہوتے یہی باتیں انسان کی سیرت، یا ایک "انداز" بن جاتی ہیں اور عادت جڑ پکڑ کر ہمارے کردار کا محور بن جاتی ہے۔ اگر کوئی واقعہ یا کوئی شخص اُن سے متنبہ نہ کرے، اور ایسا کبھی نہ کبھی ضرور ہوتا ہے اس لئے کہ ہمارے نفسی انداز عملی شکل اختیار کرکے ضرور ظاہر ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ہم "ٹالو" ہیں "بزدل" ہیں، "کچے" ہیں، اور ٹھیک اُسی لمحہ پر ہماری ذات

اور حیلہ تراش ذات کے درمیان ایک خلیج حائل ہو جاتی ہے جہاں سے آزادی کی ابتدا ہوتی ہے کانٹ نے کس قدر صحیح کہا ہے کہ نفس اپنے اُس حصہ پر جو "محض فطری" ہے۔ مثلاً جبلت، خواہشات عادات، اپنی فضیلت کا احساس رکھتا ہے لیکن اُس کا کمال ان چیزوں کے توڑنے پھوڑنے میں نہیں بلکہ اُن کو قرینہ کے ساتھ استعمال کرنے میں ہے۔ خود شعوری، فطرت کو تختِ حکومت سے معزول کرکے، آزادی ذات کا غلام بنا دیتی ہے۔

۱۸۵۔ انسانی مقدرات

آزادی کا پہلا وار ہماری پسندیدگیوں پر ہوتا ہے۔ فطرت، پر اُس کی مطلق العنان حکومت کا کبھی تسلط قائم نہیں ہوتا۔ براہ راست ہمارے اختیار میں کوئی چیز نہیں سوائے اُن معانی کے جن کو ہم اپنے اعمال میں داخل کردیتے ہیں۔ بے شمار چیزیں ہمارے قبضۂ اختیار سے باہر بالکل باہر ہیں، مادی و سماجی زندگی کے مد و جزر، عمر رواں، امراض، ان سب کی طوفانی موجوں کے خلاف کسی کی قدرت نہیں کہ اپنی کشتی کھے سکے۔ موت کے پنجے میں آکر تصوری و غیر تصوری سب مجبور ہو جاتے ہیں۔

لیکن حامیِ تصوریت یہ جانتے ہوئے کہ فطرت اُس کے مقاصد سے بے نیاز ہے اور فکر و عمل کی مزاحمت برحق ہے "شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن" وہ کاروبارِ عالم میں اپنی جگہ تلاش کر ہی لیتا ہے۔ چونکہ اس کے نظریۂ تصوریت کے مطابق ہر شے نفس کے ماتحت ہے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ دنیا میں کوئی شے بے معنی نہیں، کیونکہ نفس کسی نہ کسی معنی کے نقطۂ نظر سے عمل پیرا ہوتا ہے اور پھر

انسان کے بھی دیگر موجودات کی طرح کچھ معنی ہیں بلکہ یہ کہنا ارتقا کا مبالغہ نہ ہوگا کہ انسان کو کچھ تفضیلی اہمیت و ترجیح حاصل ہے، وہ کیا ہے یہ بعد کو دیکھا جائے گا، اور یہ کہ انسانی قدروں کے اندازے خواہ کتنے ہی انسانی معذوریوں کے تابع ہوں، ایک مطلق قدر پیمائی کے منافی نہیں۔ قدروں کے اندازہ کرنے کا انسانی طریقہ، کوئی نفس کے

عمل کے مطابق ہونا چاہئے کیونکہ اس سے زیادہ کوئی بات مہمل تر نہیں ہو سکتی کہ کوئی عمل نے قدر پیماؤں کی ایک نسل پیدا کر دی ہوتی جن کے تخمینۂ صحیح معیارات اور اقدار سے مختلف ہیں؛ علم، جمال اور خیر میں جو کچھ دلچسپی ہمیں حاصل ہے وہ اصلی مقصود سے بالکل ہٹی ہوئی نہیں ہو سکتی۔ ہم قطعی الفاظ میں یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم اپنی پرکھ اور قدر شناسی میں ہستی کی انتہائی حد تک پہونچ سکتے ہیں اور اگر یہ صحیح ہے تو ہم فرض کر سکتے ہیں کہ

کسی بات پر ہمارے عزم بالجزم کے مقابلہ میں ناممکن ہونے کی مہر نہیں لگی ہو سکتی، گو ہم یہ نہ جانتے ہوں کہ ہم اپنے مقاصد کس طرح حاصل کریں گے

رہا فنا و بقا کا سوال تو ہم یہ بتا چکے ہیں کہ موت سے تصوری و غیر تصوری دونوں مغلوب ہو جاتے ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ حامی تصوریت کے نزدیک بے جان فطرت ہم پر غالب نہیں آ سکتی، بلکہ وہ ایک نظام کی حامل ہوتی ہے جو ایک بامعنی نظام ہوتا ہے۔ اگر اس قضیہ میں کچھ معنی ہیں کہ فنا کے بعد بقا ہے تو جسم کی فنا، ہماری شخصیت و شعور کی فنا کو مستلزم نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کے نقطۂ لحاظ سے موت گویا اس پل کا ٹوٹ جانا ہے، جو ہمارے اور ہمارے ساتھی نفوس کے درمیان بندھا ہوا تھا۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کائنات میں، دوسرے نفوس کا بھی کوئی گروہ ہے، اور ان سے (شاید وہ کسی طرح کے اجسام ہوں، جو اب کسی نرالے زمانی و مکانی نظام کے باشندہ ہیں) کسی سلسلۂ جذباتی کا کوئی اور بھی ذریعہ ہو سکتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ بعد مرگ ہماری بقا بہت کچھ اس امر پر منحصر ہے کہ آیا ہم بقا کے قابل بھی ہیں یا نہیں۔

باب ۲۶

تصوریت اور اخلاقیات

۱۸۶۔ یہاں تک ہم نے تصوریت پر بحث ایک نظامِ مابعد الطبیعیات کی حیثیت سے کی نہ کہ ایک نظامِ اخلاقیات کی حیثیت سے۔ شاید ہم یہ بھولے نہ ہوں گے کہ "آئڈیالزم" (تصوریت) "آئڈیلزم" (معیاروں) پر کوئی مالکانہ حقوق نہیں رکھتا۔ فلسفہ کی کوئی نوع کسی معیارِ حیات کی اجارہ دار، یا اس کی حمایت کی ٹھیکہ دار نہیں ہوتی۔ لیکن شاید اب ہم بحث کے اس مقام پر پہونچ گئے ہیں کہ یہ سوال کریں کہ آیا تصوریت کو فنِ حیات کے متعلق کوئی خاص بات کہنا ہے یا نہیں؛ تاریخی حیثیت سے اسے بہت کچھ کہنا ہے۔ کلاسکل فلسفیوں میں بہت سے اخلاقی معلم، حامی تصوریت ہی ہوئے ہیں اور ان کے مابعد الطبیعیات میں تصوریت ہی کا رنگ غالب رہا تاہم انیسویں صدی کے آغاز سے یہ رنگ بدلا۔ بہت سے مفکرین نے اخلاقیات کے ایسے نظام پیش کرنا شروع کئے، جو اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے مدعی ہیں اور کسی دینی یا فلسفیانہ نظام کے خواہ وہ تصوریتی یا کچھ اور ہو، دست نگر نہیں ہیں۔ انہوں نے یہ تنقیح پیدا کی کہ آیا اخلاقی معیارِ حیاتِ انسانی کا ایک ایسا قدرتی مظہر نہیں ہو سکتا جسے سماجی جبلت کی پیداوار کہہ سکیں یا جو ہماری فطری ہمدردی اور ایثار کی جانب میلانِ طبع کا نتیجہ ہو (جیسے کروپاٹکن نے سراہا ہے) یعنی وہ اوصاف جو ادنیٰ درجہ کے حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی خونخواری اور خود غرضی کی شدت کو دھیما کر دیتے ہیں؛ نفسیات کی ترقی (جو اٹھارویں صدی سے شروع ہو کر ہر طرف پھیلنا شروع ہوئی) اسی نظریۂ اخلاقیات کی حامی ہے۔ علیٰ ہذا فرانس کی "روشن خیالی" اور دورِ انقلاب بھی اسی نظریہ کو تقویت پہونچی قبل اس کے کہ ہم تصوریت کی حمایت

میں ماہرین تصوریت سے اُس کی عملی دانائی پر بحث نہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پہلے اس تنقیح کو صاف کرلیں کہ آیا اخلاقیات کسی نظام مابعد الطبیعیات کا پابند ہوئے بغیر کوئی مستقل انسانی مسئلہ ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟

۱۸۷۔ عملی زندگی کو دو معاملوں سے واسطہ ہے: مقاصد کا اختیار کرنا اور ذرائع کا انتخاب کرنا۔ عقلمندی اور بے وقوفی، درست و نادرست عمل کی ساری تنقیحات کا نچوڑ ان الفاظ ہی میں ہے کہ کن امور خیر کے ہم خواہاں ہیں اور اُن کے حاصل کرنے میں کیا ذرائع اختیار کرتے ہیں؟ لیکن تمام امور خیر اور تمام اقدار، تجربہ ہی کے معاملات ہیں نہ کہ محض خیال کے اور اُن کو حاصل کرنے کے بہترین ذرائع تجربہ ہی سے حاصل ہوتے ہیں جن کو سائنس اور جلا دیتی ہے۔ اشیا کے وہ اوصاف جن کی وجہ سے ہم کو کوئی چیز اچھی اور کوئی چیز بری، کوئی مفید اور کوئی مضر معلوم ہوتی ہے، واقعی امور ہیں یعنی اُن کا تعلق فطرت انسانی اور ماحول سے ہے نہ کہ مابعد الطبیعیات سے۔ اشیا کے اوصاف اور قدروں میں کیا فرق آسکتا ہے، خواہ ہم کائنات کو مردہ یا زندہ تصور کریں۔ رنگ، سُر، بوئیں اور اُن کے مرکبات خوشگوار ہوں یا ناخوشگوار، سُریلے ہوں یا بے سُرے، ہر کائنات میں، اپنی فطرت اور نفسیات کے قوانین کے مطابق ہوں گے۔ یہ اعتقاد کہ کوئی عالم الغیب ہستی، خالق ارض و سما ہے، کس طرح حسن کو زیادہ حسین، رحم کو زیادہ رحیم اور نقصان کو زیادہ منفعت بنا سکتا ہے؟ ہر قسم کی دنیا میں خواہ وہ مادی ہو یا کچھ اور، صحت اور آزادی مرغوب، اور اس لئے قابل تحصیل اور بیماری و افلاس مکروہ اور اس لئے مستحق بیخ کنی ہوتا ہے۔ ضبط نفس سے عزت نفس حاصل ہوتی ہے اور دغابازی سے سماجی حیات کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ یہ تمام صریحاً علت و معلول کا کھیل ہے۔ تجربہ کا جدلیات یہ سبق سب کو پڑھا دیتا ہے، اور اس کی دانائی اکثر کہاوتوں اور مقولوں کی شکل اختیار کرلیتی ہے جن کو ہر نسل اپنے بزرگوں سے سیکھتی ہے، کبھی کبھی اُن کی صداقت میں شک کرتی ہے، لہٰذا اُن کی آزمائش کرتی ہے نقصان اٹھاتی ہے اور پھر آخر اُن کی صداقت کو تسلیم کرتی ہے۔ مقاصد

حیات یا قدروں کی فضیلت جو انسانی بہبودی کی تکمیل کرتے ہیں دائمی طور پر قائم ہیں؛ اور ان کے حصول کے ذرائع یعنی دانشمندانہ طرز زندگی، فطری اور سماجی نظام پر مبنی ہیں۔ مابعد الطبیعیات کسی حساب میں نہیں ہے۔

اس بنا پر بعض مفکرین کا خیال ہے کہ مابعد الطبیعیات (اور دینیات) اخلاقیات کو سدھارنے کے بجائے بگاڑتے ہیں اس لئے کہ وہ اجنبی اور غیر یقینی امور اخلاقیات میں داخل کرتے ہیں جو نظام اخلاقیات، تجربہ اور عقل پر مبنی ہوتا ہے وہ برقرار رہتا ہے اور اپنی سفارش آپ کرتا ہے درانحالیکہ وہ تمام اخلاقیات کے نظام جن کی بنیاد خدا کے حکم پر یا مابعد الطبیعیاتی کسی تصور پر ہے وہ ہر اس شک سے جو ہمارے مابعد الطبیعیاتی خیالات پر حملہ آور ہوتے ہیں، متزلزل ہو جایا کرتے ہیں، چنانچہ فرانس میں جو زمانہ حال کی قوموں میں سب سے زیادہ روشن خیال اور عقل پرست ہے حکومت کو کلیسا سے نجات دلانے کے ساتھ ایک قدرتی اخلاقی تعلیم کی بنیاد ڈالی گئی جو زیادہ پائدار اور سماجی حیثیت سے زیادہ محفوظ معلوم ہوتی ہے۔ روس، میکسکو، اور ٹرکی، فرانس ہی کے نقش قدم پر چل رہے ہیں چنانچہ سوال یہ ہے کہ آیا اخلاقیات کی بنا، مابعد الطبیعیات کے باہر رکھی جاسکتی ہے یا نہیں؟

۱۸۸۔ اخلاقیات کوئی مصلحت اندیشانہ قواعد کا مجموعہ نہیں ہے جس پر عمل کرنے میں منفعت کا پہلو غالب ہو، اگر ایسا ہو تو پھر وہ معاشیات کی ایک شاخ ہو جائے گا۔ اخلاقیات کا موضوع بحث خیر و شر کی تمیز ہے۔ اس کا مبحث کردار کا ایسا معیار ہے جس کے لحاظ سے ہمیں فرض کا پتہ چلتا ہے یا کسی عمل کی فرضیت کا احساس ہوتا ہے اور ہم اپنے دل میں کہتے ہیں کہ یہ کام ہمیں ضرور کرنا چاہئے۔

اس میں شک نہیں کہ انسانی فطرت اس نہج کا معیار عمل قائم کرنے کے قابل ہے۔ بالخصوص سماجی جماعتوں میں جبکہ ہم اپنی حیات اس چھوٹی سی جماعت یعنی ایک خاندان کے ایک نہایت اثر پذیر رکن کی حیثیت سے شروع کرتے ہیں تو ہم کو یہ معیار اُن عادات و اطوار میں تیار ملتے ہیں جو ہمارے بزرگوں کے پسند خاطر ہوتے ہیں اور چونکہ ہمارے بزرگ اور ہمارے ساتھی بالعموم

ہمارے غیر خود غرضانہ اعمال سے مستفید ہوتے اور ان کو پسند کرتے ہیں، اور ہمارے پر شور رو خود غرضانہ کو لائق تعزیر و مستحق ملامت سمجھتے ہیں، اس لئے ہم ایسے خیالات کے سایہ میں پرورش پاتے ہیں جن کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے پندار اور خود پرستی کے رجحانات کو کم کرتے جاتے ہیں اور اپنے کو ہیں جماعت کا ایک ادنیٰ فرد بلکہ شاید اس سے بھی کم تصور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کوئی ایسی انسانی جماعت نہیں ہے جس میں کوئی نہ کوئی ایسا معیار زندگی رائج نہ ہو جو اپنے افراد کو اس حقیقت سے متنبہ نہ کرتا ہو کہ دوسروں کا بھی وجود ہے۔ گو یہ واقعہ ہے کوئی انسانی جماعت اپنی مادی سند کے ہوتے ہوئے ہماری خود مرکزی سے پہلو تہی نظر کو فنا نہیں کر سکتی اور نہ دوسروں کے وجود کو ہمارے وجود سے زیادہ پر وزن بنا سکتی ہے۔ کسی جماعت کا معیار محض اس بنا پر اخلاقی نہیں کہا جا سکتا کہ دوسرے اس کے طالب اور پسند کرنے والے ہیں، بلکہ "فرض" میں ان کا شمار تب ہی ہوگا جب ہم خود محسوس کریں کہ وہ واقعی ٹھیک ہیں۔ معمولاً ہر شخص کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی جماعت اس پر کچھ حقوق رکھتی ہے اور اس کا فرض ہے کہ وہ اس جماعت کا ایک کارآمد فرد ثابت ہو چنانچہ وہ ایک ایسا نظام اخلاق اختیار کر لیتا ہے جس کو ہم فطری یا "سماجی" اخلاق کہہ سکتے ہیں اپنی جماعت کے مطالبہ کی تکمیل سے ابتدا کر کے ہم اس درجہ پر پہونچ جاتے ہیں، جب ہم اپنی سمجھ سے آزادانہ اپنی جماعت کی بہبودی کے لئے کوشش کر سکتے ہیں خواہ وہ رائے عامہ کے کسی قدر خلاف ہی کیوں نہ ہو اور ہمیں اپنے مصالح کا ایثار ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

اس طرح سماجی اخلاقیات، ذاتی اخلاقیات کا ایک جزو بن جاتا ہے، کیونکہ ہمارے ذاتی رجحانات، ایک معقول سماجی ذات ہی کے رجحانات ہوتے ہیں۔ عام طور پر انسان اخلاقی خلا، یا اپنے نفس کے حصار میں محدود رہ کر اطمینان کی زندگی نہیں بسر کر سکتا، چنانچہ اپنے ذاتی عیش و عشرت کے نتائج کا لطیفہ جس ہم کو حیوانات سے بلند تر مقام پر پہونچا دیتا ہے۔ دوسروں کا پاس و لحاظ کے شریفانہ جذبات اور اغراض مشترکہ کا خیال، ہی وہ فضائل ہیں جن کی روشنی میں فرانس کے لادینی ماہر تعلیم نے اپنا لائحہ عمل یہ بنا لیا ہے "انسان کی شخصیت کا احترام کرنا، غیر کا بھی

اتنا ہی خیال کرنا جتنا اپنا، سائنس کا ذوق اور اس کے فتوحات کی قدر، اور یہ توقع کہ ابھی سائنس کو اور بڑی بڑی مہمیں سر کرنا ہیں، انسانیت سے عشق۔ اس کی ترقی پر اعتماد، اس میں اپنے مقدور بھر اضافہ کی خواہش اور سب پر بالا حب الوطنی کا مطمح نظر؛۔

کیونکہ فرانس جو انقلاب و جمہوریت کا ملک ہے، رفاہ عام کے اصول پر کار بند رہتا ہے"[۵۱]

۱۸۹۔ اگر کسی تمدن کی بنا ایسے پاکیزہ جذبات پر ہو تو اس کا تکیہ ایک حقیقی اور بلند اصول پر ہے۔ لیکن ایسی سماج کے مستقبل کے لئے یہ امر بھی نہایت اہم ہے کہ یہ جذبات کس قدر مضبوط ہیں اور ہماری تعلیم ان کو کس قدر مضبوط بناتی ہے۔ تعلیم قادر مطلق نہیں ہے اور اخلاقیات مغربی نظام میں ابھی سب سے پیچھے ہے۔ اعلیٰ جذبات کا محض اداکارانہ انداز پر اظہار اور حب الوطنی کا ڈنکا پیٹنا کافی نہیں ہے۔

فطرت انسانی میں سماجی معیار کے علاوہ اور بھی معیار کارفرما ہیں مثلاً ایک معیار "جمالی" ہوتا ہے۔ ہمارے اعمال میں حسن و قبح کی صفات بھی ہوتی ہیں اور جب ہم کو ان صفات کا شعور ہوتا ہے تو ہم کو خودداری اور عزت نفس کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی شخص دوسروں کی نظروں میں اور نیز اپنی نظر میں، بھدا، مکروہ، بد قوارہ، کھرا بننا نہیں چاہتا۔

ذاتی صفات کے اس جمالی احساس کو ایک قدرتی قانون سے (جس کا ہمیں روز بروز زیادہ شعور ہوتا جاتا ہے) تقویت پہونچتی ہے۔ اس قانون کے ماتحت یہ صفات ہماری چال ڈھال میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ناپاک بے غیرتی، چہرہ مہرہ سے ٹپکنے لگتی ہے، سختی۔ دنیاداری ڈھیلا پن اور بے حسی کی آئینہ داری، ہماری رفتار و گفتار کرنے لگتی ہے، خودداری اخلاقیات کے آڑے آتی ہے۔ زمانہ حال میں بہتوں کو اس احساس نے ضبط و تحمل کی راہ پر لگا دیا ہے اور نفس کشی ایک نئے روپ میں رونما ہوتی ہے۔ اس کا مستقبل نہایت شاندار ہے۔

---

[۵۱] CAR LA FRANCE, LE PAYS DE LA REVOLUTION ET DE LA DEMOCRATIE TRAVILLE POUR LE BIEN DE TOUS" WEILL, G. HISTOIRE DE L'IDEE LAIQUE EN FRANCE, P 359, فرانس میں عوام کے خیالات ص ۳۵۹

یہ خود بینی دراصل اس جمالی معیار کے اوپر کا پوست ہے جو خارجی تماشا بینوں کی نظروں سے بے نیاز ہے۔ کردار کی خوشنمائی و خوش اطواری میں ایک خاص انداز کی لطیف آسودگی ہوتی ہو چنانچہ اسی سے "شریف مرد" اور "شریف خاتون" کا تصور (جو اب رفتہ رفتہ زائل ہو رہا ہے) ترکیب پاتا ہے۔ یہ تصورات آدھے جمالیات اور آدھے خودداری کے جذبے سے بنتے ہیں۔ شیفٹسبری کے نواب سوم کا قول ہے کہ تمام محاسنِ اخلاق کا سرچشمہ ہم آہنگی ہے۔ ہم کو افلاطون کے فیڈرس کے خاتمہ پر سقراط کی یہ رفیع الشان دعا کبھی فراموش نہیں ہو سکتی:

"پیارے پان اور اے تمام دیوتا جو کہ اس مقام پر رہتا ہے مجھے داخلی انسان کا جمال عطا کرو اور خارجی اور داخلی انسان کے درمیان ہم آہنگی پیدا کر دو۔"

۱۹۰۔ مذکورہ بالا خودداری، میرے خیال میں ایک ایسے اخلاقیات کا جس میں مابعد الطبیعیات کی آمیزش نہ ہو منتہائے کمال ہے۔ یہ معیار اُن فرائض کی ادائگی کی جانب اشارہ کرتا ہے جن کی ادائگی پر ہم مجبور نہیں مثلاً "قرضِ حسنہ"۔ اپنی تاریخ میں بدقسمتی سے اس کی نسبت سماج کے امیرانہ طبقہ سے قائم ہو گئی ہے گویا یہ انہی کے لئے مخصوص ہے جن کے متعلق یہ فرانسیسی مقولہ ہے (NOBLESSE OBLIGE) "شرافت اپنے فرائض کی انجام دہی پر مجبور کرتی ہے"۔ سپاہیانہ عزتِ نفس، یا جیسا یورپ کے ذہنی حلقوں کا قول ہے، "افسریت کا احساس" بعض اوقات توہم پرستی کی حد تک پہونچ جاتا ہے اور ظاہری جسمانی دیکھ بھال اور اپنی بزرگ داشت میں رونما ہوتا ہے۔ لیکن خودداری کا ایک جوہر بھی ہے جیسا کہ سائی رینودی برجراک کے غرور اور زمانہ حال کی شجاعت کے تصور میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد اب بھی بدنما خود غرضی اور احساس برتری پر قائم بھی جاتی ہے لیکن وہ بدنما خود غرضی اپنی ہی ہوتی ہے اور عزتِ نفس کا جذبہ ضمیر کی آواز کے خلاف مادی فوائد سے متمتع ہونے سے باز رکھتا ہے۔ خودداری عزتِ نفس کا پھول ہے۔ وہ ہماری سیرت کو اس اعلیٰ مقام پر پہونچا دیتا ہے جس کے نہ سماجی اور نہ جمالیاتی معیار طالب نہیں ہیں۔

۱۹۱۔ یہ معیار اپنے وجود کے لئے کسی مابعد الطبیعیاتی نظریہ پر مبنی نہیں بلکہ انسانی فطرت کا

اقتضا ہے، کم از کم انسانی فطرتوں کا بلکہ نہیں اس کے جراثیم حیوانات میں بھی ملتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مابعد الطبیعیاتی نظریہ اُن کے متعلق پیدا ہو تو کیا اُن میں فرق پیدا کر سکتا ہے یہ ظاہر ہے کہ یہ جذبات جیسا کہ ہم اُن کو پاتے ہیں، بہت تغیر پذیر اور کمزور ہوتے ہیں ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ محض وراثت کے میکانکی اثر سے وہ متصل اور کافی مقدار میں پیدا ہو سکتے ہیں ہم اُن کو پسندیدہ اور معقول سمجھتے ہیں لیکن ایسی صورت میں کیا ہوگا اگر انسانوں کی جماعت میں اُن کا وجود ہی نہ ہو یا ہوں تو بہت کمزور ہوں کیا ہم ان کو پیدا کر سکتے ہیں، جو شخص کہتا ہے کہ

"مجھے خودداری سے دلچسپی نہیں ہے اور نہ شخصی جمالیات سے، میں اپنا لطف عامیانہ سطح ہی پر حاصل کر سکتا ہوں میں از راہِ معذرت نہیں بلکہ امرِ واقع کے طور پر کہتا ہوں کہ فطرت نے مجھے بنایا ہی ایسا ہے۔"

ایسے شخص کی تردید نہیں کی جا سکتی۔

تعلیم اُن جذبات کو ہمارے اندر نہیں پیدا کر سکتی جن کے جراثیم ہی سرے سے ہمارے اندر موجود نہ ہوں۔ میرے ایک شاگرد نے اخلاقیات کے نصاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک بار کہا تھا:

"آپ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ایک شخص کو اپنے ہمسایہ سے محبت کرنا چاہیے اور اگر آپ ثابت بھی کر دیں تو جہاں تک عمل کا تعلق ہے اس ثبوت سے کچھ مدد نہ ملے گی۔"

دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسے شخص کے لئے جسے موسیقی سے مس نہ ہو آپ ثابت نہیں کر سکتے کہ موسیقی ایک پر لطف شے ہے اور ثابت بھی کر دیں تو یہ ثبوت اُسے موسیقی سے لطف اٹھانے کے قابل نہیں بنا سکتا۔ مرکزی دشواری یہی ہے اور دراصل صورت حال یہی ہے کہ جب ہم میں سے اکثر اپنے چند پڑوسیوں سے کسی حد تک محبت کرتے ہیں، ہم میں بہت شاذ ہیں جو چند سے زیادہ پڑوسیوں سے محبت کرتے ہوں۔ جذبۂ محبت کا اصل زور جو بنی نوع انسان کے متعلق ہے ریاضی کے ہندسوں سے زیادہ اصلیت نہیں رکھتی۔ وہ ایک بے سروپا تخیل ہے۔ بنی نوع انسان کے متعلق آپ کا طرزِ عمل خوش آئند ہونا چاہیے، مسلم امداد کے لئے مستعد، مگر اسی حد تک کہ اپنا نقصان

نہ ہو۔ آسودہ حال لوگوں کی نیک مزاجی کی بس یہی حد ہے جیسے اچھے موسم کی فیاضی کہتے ہیں لیکن کیا وہ بہادری کے ساتھ ایثار کر سکتے ہیں یا ہر حال میں وفاداری کا ثبوت دے سکتے ہیں؟ ہاں یہ ممکن ہے بشرطیکہ انسان صرف اپنی فطری تحریک ضمیر کی آواز سنے اور اپنے کردار کے معاملات میں عقل آرائی سے کام نہ لے۔ جس نے سوچ بچار سے کام لیا وہ مارا گیا۔ مابعد الطبیعیات فیاضانہ جذبات پیدا کرنے ہی سے قاصر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات کے بعض انواع ایسے بھی ہیں جو سرے سے ان کو نامعقول ثابت کر کے ان کا قلع قمع ہی کر دیتی ہیں اور اگر یہ صحیح ہے تو مابعد الطبیعیات یقیناً ان سے غیر متعلق نہ ہوگی۔

۱۹۲ بعض حالات میں یہ دعویٰ کہ اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات کی ضرورت نہیں، لغویت کی حد تک پہونچ جاتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ اخلاقیات کو حقیقت کی ضرورت نہیں۔ یہ مسلمہ ہے کہ اخلاقی جذبات کی جڑ فطری انسانی جبلتیں ہیں لیکن یہ جبلتیں حقیقت سے رکھ رکھاؤ کے طریقے ہیں۔ جبلت کسی نظریہ کے ماتحت کام نہیں کرتی لیکن بسا اوقات اس کی دانائی گہرے سے گہرے نظریہ کو مات کرتی ہے۔ ان کے ساتھ ماہیت کائنات کے متعلق کچھ وجدانات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ سماجی ترغیبات و ممنوعات جن سے ہمارا اخلاقی معیار پیدا ہوتا ہے، ان وجدانات کے علم سے پہلے عامل ہوتے ہیں لیکن جب سائنسی اور مابعد الطبیعیاتی علم پیدا ہو جاتا ہے تو وہ یا تو ان وجدانات کی حمایت کرتا ہے یا تردید اور اسی طرح ہمارے جذبات کی یا تو حمایت کرتا ہے یا پھر ان کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

یہ کس قدر غلط ہے کہ گویا اقدار و اوصاف، اس تصور کے علاوہ جو ہمیں ان کی ماہیت کے متعلق ہے۔ کوئی اپنی جداگانہ مستقل جگہ بھی رکھتے ہیں۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ذائقہ اور خوشبو پر تبصرہ کرنے سے پہلے بڑے بڑے نازک دماغ مبصروں کو پہلے یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کی پلیٹ میں ہے کیا شے۔ اس تصور سے پہلے وہ اس کھانے کے ذائقہ سے لطف اندوز ہو ہی نہیں سکتے ہملٹوں کی قدردانی میں تو اس کی اور بھی ضرورت ہوتی ہے۔ الغرض ہم اشیا اور دیگر انسان

کے ساتھ ان کی ماہیت کے اعتبار سے سلوک کرنے پر مجبور ہیں۔ اب رہا ہمارے ان ساتھیوں کا سوال جن کے متعلق ہم سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ ہم مثل اپنے بھائی اور برابر والوں کے سمجھیں وہ کیا ہیں؟ اس کا جواب مابعد الطبیعیات سے قطع نظر کر کے نہیں دیا جا سکتا۔ اگر وہ محض حیاتیاتی نامیہ ہیں اور کچھ نہیں اور سلسلۂ علت و معلول کے ماتحت ہیں تو ان کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہیے۔ ایسی حالت میں ان کی قدر کا تعین بغیر ایک طویل سرگرم پر دوڑے نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کے متعلق کوئی عام احترام یا برادری کا جذبہ رکھنا بے تکا معلوم ہوتا ہے۔ مساوات کا اصول یا تو غلط ہے اور یا پھر ایک عملی مفروضہ ہے جو چھوٹی چھوٹی ہم جنس جماعتوں کے لئے موزوں ہو سکتا ہے لیکن انسانیت عامہ کا دستور العمل نہیں بن سکتا۔ اس قضیہ کی تعدیل (OBVERT) کی جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ مساوات کا بنیادی تصور جو عدل و سخاوت کی جان ہے اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب ہم انسانوں کو نامیہ سے ایک بلند ہستی سمجھیں۔

تجربے سے ہم کو پتہ چلتا ہے کہ تعلیل قابل اطمینان نظریہ نہیں ہے اس سے کام نہیں چل سکتا انسانی نفسیات کے قوانین کا مطالعہ کر کے ان کو آدمیوں پر قابو حاصل کرنے کے لئے استعمال کیجئے اور پھر تماشا دیکھئے۔ اگر انہیں ذرا سا بھی شبہ ہو جائے کہ آپ علت و معلول کی پالیسی پر عمل کر رہے ہیں تو آپ کا سارا کھیل بگڑ جائے گا۔ سماج کا کام علت تراشیوں سے نہیں چل سکتا میکانکی تنظیم کے پرجوش حامیوں کا خیال ہے کہ چل سکتا ہے مثلاً وہ فرض کر لیتے ہیں کہ مزدور رسیدے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان معاشی محرکات کا صحیح اندازہ کر سکتے ہیں لیکن مزدور شوخ چشم بھی ہوتے ہیں اور معاشی مصلحتوں کو نظر انداز کر کے ایثارانہ اپنی ناراضی کا پرجوش مظاہرہ بھی کر سکتے ہیں۔ تنظیم و ورضیات کے علوم مل کر مجرمانہ رجحانات کا علاج علت و معلول کے اصول پر ماحول اور کیمیائی اثرات کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں لیکن جرائم بڑھتے جاتے ہیں۔ ایک وقت آئے گا جب ہم پر یہ روشن ہو جائے گا کہ ہم دوسروں کو عمل کی تحریک اسی طرح دے سکتے ہیں جیسے

اپنے آپ کو یعنی تعطیل پرستی کے ذریعہ نہیں بلکہ قدر پرستی کے ذریعہ سے۔ دوسروں کے ساتھ برتاؤ کا یہ طریقہ ہونا چاہیے کہ ہم انہیں عاقل، آزاد اور ذمہ دار اشخاص جانیں اور یہ تسلیم کریں کہ وہ ہماری پسندیدگیوں اور احساس فرض میں حصہ لے سکتے ہیں۔ آپ ان کو مشین کی طرح چلا نہیں سکتے ہیں آپ اُن سے باہمی حقوق و فرائض کے متعلق کھل کر بات کیجیے۔ ایسی حالت میں آپ ان کو اپنے مقاصد کا ذریعہ نہیں بنائیں گے۔ آپ انھیں اسباب سے مجبور نہ کریں گے بلکہ آپ اُن کو اپنے وعدہ بنالے اور اُن کے سننے ہوں گے یعنی آپ یہ ظاہر کرتے ہوں گے کہ آپ اُن کا احترام کرتے ہیں اور دوسروں کا احترام اور بزرگ داشت ہر اس بھائی چارہ کی ابتدا ہے جس کی بنیاد دیانت داری پر ہو۔ ہمارا تجربہ اس حد تک ہماری رہبری کر سکتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ما بعد الطبیعیات اگر زمانہ حال کی سماجی تعمیر کا بوجھ اٹھا سکتا ہے تو وہ اسی حالت میں ممکن ہے کہ وہ اس نقطۂ نظر کا حامی ہو۔

۱۹۳۔ یہاں پر تصوری ما بعد الطبیعیات کی سرحد شروع ہو جاتی ہے، جو انسان کو میکانکی یا حیاتی مشین سمجھنے کے خلاف ہے، بلکہ انسان کو من حیث الانسان قابل تعظیم سمجھتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ نظریہ سارے اخلاقی معاملات کے مرکز کی ایک نہایت ضروری بنیاد قائم کر دیتا ہے۔

کانٹ زمانہ حال کا سب سے پہلا مفکر ہے جس کی نظر اس نکتہ تک پہونچی اور جس نے قطعی الفاظ میں صورت حال کو ذعاناً یوں بیان کیا:

"اب اچھی طرح سُن لو، انسان آپ اپنا مقصود ہے، وہ محض ذریعہ نہیں ہو سکتا۔"[1]

چنانچہ کانٹ کے قول کے مطابق ہم حیوانات ناطق کو اشخاص کہتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے:۔

"انسان کی ماہیت بتاتی ہے کہ اس کا مقصود خود اس کی ذات ہے۔"

ایک شے اور شخص کے درمیان ما بہ الامتیاز یہ ہے کہ شے، کو ہم جس طرح چاہیں استعمال کر سکتے ہیں اس کی قدر و قیمت اسی وقت تک ہے جب تک ہمیں اُس کی ضرورت ہو، اُس کی قدر و قیمت

---

[1] ما بعد الطبیعیات اخلاق کے اساسی اصول مترجمہ ٹی۔ کے۔ ایبٹ مطبوعہ بار چہارم ص۵۵

ہماری ضروریات کے ساتھ اضافت رکھتی ہے، اور اگر ہمیں اُس کی پروا نہ ہو تو اُس کی قدر ہماری نظروں میں گر جاتی ہے۔ اشیا آپ اپنا مقصود آپ نہیں ہو سکتیں اس لئے ہمارے اوپر ان کا اثر مشروط ہوتا ہے۔ اگر ہم دولت اور ترقی چاہتے ہیں تو ہم کو چاہیے کہ اپنے فرائض محنت سے انجام دیں۔ اگر ایسا نہیں ہے تو ہم جتنا چاہیں اتنا کاہل بن سکتے ہیں۔ ایسے قواعد کو کانٹ کی زبان میں احکام مشروط، کہا جاتا ہے جو بالکل بجا ہے۔ اُن کی پابندی اُسی وقت لازمی ہے جب تک کسی شے کی ہماری نظر میں قدر ہے لیکن اشخاص کی قدر کا درجہ اور ہے۔ اُن کی قدر ہماری وقتی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سے بالکل بے نیاز اور حقیقی ہوتی ہے چونکہ اس کی بنیاد خود انسان یعنی ایک آزاد ہستی پر ہوتی ہے جو اخلاقی نقطۂ نظر سمجھنے والا اور اس ناطق مخلوقات کی جماعت کا ایک فرد ہے۔ اپنا مقصود آپ ہونے کی حیثیت سے، اشخاص کا وجود ہمارے اوپر ایک ایسا فرض عائد کرتا ہے جو غیر مشروط ہے اور کانٹ کی اصطلاح میں اس کو "حکم قطعی" کہتے ہیں جس میں "اگر مگر" کو مطلق دخل نہیں۔

"اس طرح عمل کرو کہ انسانیت خواہ تمھاری ذات میں ہو، یا دوسرے کی، بہر صورت ایک مقصد بھی جائے نہ کہ محض ذریعہ"

یہ اخلاقی فہم عامہ کا ایک ایسا کلیہ ہے جس کا پہلے کبھی اعلان نہیں کیا گیا تھا، ہم اُس کے زور اور اثر کو فوراً محسوس کرتے ہیں۔ یہ کلیہ اُس مساوات کی صحیح صحیح تعریف کرتا ہے جو ہر انسان میں دیگر امور کی کم و بیشی کے ساتھ مشترک ہے۔ وہ ہمارے تمام قانونی حقوق کی بنیاد ہے، اور اس لئے سارے اصول معدلت اور انسانیت کی جان ہے، یہ اصول انسان کو استعمال کرنے کی ہر شکل میں مانعت کرتا ہے چنانچہ وہ غلامی کی رسم کا استیصال کرتا ہے (ملاحظہ ہو کانٹ کا رسالہ جو ۱۷۸۵ء میں شایع ہوا تھا) کیونکہ غلامی کا رواج اشخاص کو اشیا کی طرح استعمال کرنے کی ترغیب دیتا ہے یعنی انسانوں کو اپنے مقاصد کا ذریعہ بناتا ہے بجائے اس کے کہ اُن کو مقصد حیات سمجھے۔

اب ایماندارانہ معاہدوں کے تحت میں تعلقات نے (جس میں مزدوری کے شرائط بھی شامل ہیں)

اُن تعلقات کو بے دخل کر دیا ہے جن کی بنیاد جبر و استبداد پر تھی۔ انسان ایک دوسرے کو اپنے مقاصد کے حصول میں ذرائع کے طور پر استعمال کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ایک دوسرے کی آزادی کا بھی احترام کرتے ہیں، لہٰذا کانٹ کے اصول کی تعمیل ہو جاتی ہے۔

یہ اصول خودداری کے احساس کو بھی ترقی دیتا ہے اور اس کو اجاگر کر کے دکھاتا ہے۔ وہ مادی اغراض کے لئے انسانی جوہر کو استعمال کرنے میں انسان کی توہین اور آبروریزی سمجھتا ہے۔ کانٹ نے تنبیہ کی ہے کہ مقصود وری کی آزادی جو ہماری فطرت میں ودیعت ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ ہم اپنی خواہشات نفسانی کے پورا کرنے پر اتر آئیں، اگرچہ یہ مسلم ہے کہ انسان کے کچھ حیاتیاتی فریضے بھی ہوتے ہیں عقل نے (رہنائی کی طرح) حصول مقاصد کا آلہ بن کر ہی ارتقا کیا ہے لیکن عقل آ جانے کے بعد عقلیت (رہنائی کی طرح) ایک مقصود بالذات بن جاتی ہے، محض ایک ذریعہ و وسیلہ نہیں رہتی، وہ حیاتِ انسانی کا ایک خاص مقصد بن جاتی ہے۔ عاقل ہونا اپنی آسودگی میں کسی صفت کے مقابلہ میں دوسرے نمبر پر نہیں ہے۔ ایک ایسی صفت کی قربانی کی تلافی جس سے انسان کا اقتدار ترکیب پاتا ہے بڑی سے بڑی جسمانی لذت سے نہیں ہو سکتی۔

۱۹۴۔ کانٹ کے حکم قطعی کے اور نتائج بھی ہیں۔ انسان کو مقصود بالذات ماننے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ سب انسانوں کو مساوی سمجھا جائے۔ یہ ایک تصور ہے جو اخلاقیات میں منطق کا عنصر داخل کر دیتا ہے اس اصول کے ماتحت مجھے اپنے اعمال پر اس طرح نظر ڈالنی پڑتی ہے گویا وہ کسی غیر کے اعمال ہیں اور اسی کے ساتھ یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ ایک ایسا اصول ہے، جو سب کا دستور العمل ہو سکتا ہے۔ الغرض عمل کرتا کیا ہے، گویا بنی نوع انسان کے لئے یہ قانون بناتا ہے کہ سب کو اسی اصول پر کار بند ہونا چاہیے جس کا میں اتباع کر رہا ہوں، چنانچہ یہ حکم قطعی یہ شکل اختیار کر لیتا ہے۔

"صرف اسی اصول پر عمل کرو جسے تم یہ چاہ سکو کہ وہ سب کا دستور العمل بن جائے"

دوسرے لفظوں میں اپنے لئے مستثنیات کا دروازہ بالکل بند کر دو، اُن اعمال سے

بچو جو عام ہو کر اپنا تناقض ظاہر کرتے ہیں۔ جھوٹ نہ بولو خواہ اس کی بنا اس سچائی پر ہو جو تمہارے بیان کے لفظی معنی سے نکلتی ہے، چوری نہ کرو خواہ اس کا منشا اپنی ہی چرائی ہوئی چیزوں کو اپنی ملکیت میں لانا ہو، قتل نہ کرو خواہ اس کا منشا جماعت کے متداول دستور کے مطابق اپنی جان بچانا ہی کیوں نہ ہو۔ یہ در اصل اخلاقیات کی ایک نہایت مجرد اور سخت گیر شکل ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کی بے اماں منطق سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ قوانین کے اعلیٰ اصول کسی جماعت میں ترقی کی اس منزل پر ہی رونما ہوتے ہیں جب ہماری فکر میں اتنی توانائی آ جاتی ہو کہ وہ ذاتی اغراض کی فطری تحریک پر غالب آ سکے۔

۱۹۵۔ کانٹ کے اخلاقی مباحث کے اندر داخل ہو کر ہمیں معلوم ہوتا ہے گویا ہم اخلاقی زندگی کے مرکز پر پہونچ گئے۔ قانون اور ذاتی اخلاق کے میدانوں میں کانٹ کے نظریۂ اخلاق کا اثر زمانہ حال کی ضمیروں پر بہت گہرا پڑا، بلکہ اب تک قائم ہے۔ ایک بڑے انسانی وجدان کی حیثیت سے وہ اگر قطعی نہیں تو قطعیت کے بہت نزدیک آ جاتا ہے اور وہ اس تنقید کا مقابلہ کر سکتا ہے جو نہایت اہم ہونے کے ساتھ باریک بینی پر بھی دلالت کرتی ہے۔

ایک طرف تو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کانٹ کا "حکم قطعی" ایک انتہا پسند اور خالی کلیہ ہے۔ وہ کسی مخصوص عمل میں ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا۔ (لیکن شاید یہ ہر "سنہری قاعدہ" کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی مخصوص عمل کا حکم نہیں دیتا، بعض تو اپنی کوتہ چشمی سے یہاں تک کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کچھ حکم ہی نہیں دیتا کیونکہ کسی انفرادی عمل کا ذکر نہیں کرتا، ہمارے نزدیک کانٹ کا کلیہ محروم عمل نہیں) دوسری طرف اس کی سخت گیری و انتہا پسندی پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ انسانی کردار کے لئے ایک ناممکن عمل معیار مقرر کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں تنقیدیں ایک دوسرے کو قلم زد کر دیتی ہیں۔

کانٹ کے نظریہ کا خاص نقص، اصل میں کسی متقل مابعد الطبیعیات کا فقدان ہے کانٹ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون کی بنا، صحت مابعد الطبیعیاتی اعتقاد پر ہے دوسری طرف اسی کے ساتھ یہ کہہ دیتا ہے کہ اس مابعد الطبیعیاتی اعتقاد کا ثبوت اصل میں اسی اخلاقی قانون کے مطالبہ ہی کے اندر مضمر ہے لیکن کوئی نظام مابعد الطبیعیات کسی ایسے نظام اخلاقیات

کی بنیاد نہیں ہو سکتا جو خود اپنے قیام کے لئے اُس اخلاقیات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ کانٹ اپنے مابعد الطبیعیات میں تصوری ہے بلکہ کہنا چاہیئے حامیٔ سریت ہے جو تصوریت کی دہلیز پر کھڑا ہے اس لئے وہ اپنے اخلاقیات کا اصل قضیہ جیسا ہم نے دیکھا، اذعانی طور پر بیان کرجاتا ہے جس میں ہائی اثبات مقصود ہے۔ اس کے نظریہ کے تین اجزاء ترکیبی ہیں: "دنیا میں سوائے نیک نیتی کے کوئی غیر مشروط بھلائی نہیں ہے"۔ اب سنئے، "انسان مقصود بالذات ہے نہ کہ آلۂ محض"۔ اب میرا دعویٰ ہے کہ جو شخص صرف آزادی کے تصور کے ماتحت عمل کرتا ہے وہی آزاد ہے"۔

یہ مسلمات غالباً صحیح ہیں یا تقریباً صحیح ہیں، یہ سب جیسا کانٹ کا منشا تھا بنی نوع انسان کے مشترکہ اخلاقی احساس سے تعلق رکھتے ہیں لیکن نفس نیک ارادہ کی قطعی فضیلت میں اور کسی شخص کے قطعی نیکی کے دعویٰ میں فی الجملہ تناقض ہے اور مشکوک ہے کہ آیا اس شخص کی نیکی کو ذاتی کہا جائے جس کو اس دنیا میں کسی سے لگاؤ نہ ہو، یا کیا ذاتی خوبی کا مفہوم ہمارے نزدیک تغیر پذیر ہے اور بہت کچھ اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ آیا کائنات میں ہمارے کچھ فرائض بھی ہیں (یہ ملحوظ رہے کہ میری مراد سماجی فرائض سے نہیں بلکہ ایسے فرائض سے ہے جس کی اس بڑی دنیا میں کچھ واقعی قدر و قیمت بھی ہے) انسان کی قدر و قیمت دراصل اُس کے کونی علائق سے پیدا ہوتی ہے"۔ اس ثبوت کا ماخذ کہ انسان کو اپنے ہمسایہ کی عزت اور اُس سے محبت کرنا چاہیئے دراصل اس امر کے اعتراف میں ہے کہ ہمسایہ کے مفاد میں "کل" کا مفاد مضمر ہے۔

یقیناً تاریخ کے موجودہ دور میں انسانیت کی قدر و قیمت کو ہم ایک اذعانی عقیدہ کے طور پر تسلیم نہیں کر سکتے۔ جو کمزوری عام یا آزاد اخلاقیات میں ہے وہ فی الجملہ کانٹ کے اخلاقیات میں بھی پائی جاتی ہے۔ غلامی کی رسم ہر ایک کی نظر میں مردود ہے لیکن تاریخ کے کسی دور میں کمزور بھائیوں اور غیر ترقی یافتہ نسلوں کے افراد کو، قومی کاموں یا ذاتی مفاد کے لئے استعمال کرنے میں اس قدر رواج نہ ہوگا جیسا آج کل ہے۔ اگر ہمیں انسان کو مقصود بالذات تسلیم کرنا ہے تو اس کے لئے کوئی مابعد الطبیعیاتی توجیہ ہونا چاہیئے جو ہمیں کانٹ میں نہیں ملتی لیکن جو ہمیں شاید اس کے اخلاف میں مل سکتی ہے۔

۱۹۶ ہیگل کی نظر میں، انسانی افراد، کائنات کے حیاتی عمل میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ یہ حیاتی عمل تمدن کی تاریخ کے ساتھ ایک رو بہ ارتقا فکر کی بھی تاریخ ہے۔ اشخاص اپنی قدر و قیمت اور اپنی آزادی اسی ہمہ گیر عمل میں حصہ لے کر حاصل کرتے ہیں

ہیگل کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری ذاتی آزادی، اُس شے کے مقابلہ میں جس میں نشو و نمو کا زور ہے۔ ذاتی طور پر کم قدر و قیمت رکھتی ہے اور اُس کے معنی ہیں کم و بیش غلط طور پر تجربات سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کوشش کرتے ہیں کہ (۱) ہمیں "تنہائی" کی آزادی ہو، اس لئے کہ کروہات دنیا میں الجھ کر ہم اپنی آزادی تج دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم قطع تعلقات، عدم نگرانی، ناقص دنیا کے ناقص ساتھیوں کے ساتھ عدم تعاون میں اپنی آزادی تلاش کرتے ہیں، ہم اپنے آبا و اجداد سے ورثہ میں پائے ہوئے سارے اداروں، جماعتوں، گرجاؤں اور روایات کو خراب اور مخرب سمجھتے ہیں اور اُن کو ترک کر دینے بلکہ تخس نخس کر دینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس قسم کی آزادی سلبی، ضعیف اور فضول ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ (۲) ہم کو من موجی خودنمائی کی آزادی حاصل ہو یعنی ہم کچھ واقعی کارنمایاں کریں، اپنی خواہشات کی تسکین جیسا چاہیں اور جب چاہیں کر سکیں۔ اپنے ذاتی مذاق کے مطابق زندگی آزادی کے ساتھ بسر کر سکیں لیکن یہاں بھی ہم اپنے کو غیر آزاد پاتے ہیں کیونکہ ذات ایک ہوتی ہے نہ کہ متعدد اور لاتعداد خواہشوں کے مقابلہ میں وہ اپنا پورا پورا اظہار نہیں کر سکتی اور اس لئے غیر آزاد رہتی ہے ہمارے محرکات بھی امتحان اور جائزہ کی شدت سے مردہ ہو جاتے ہیں، پھر ہم (۳) ٹھوس آزادی حاصل کرنا چاہتے ہیں یعنی ایسی آزادی جو اُن سب پابندیوں کو ہمارے اوپر عائد کر دیتی ہے جنھیں ہم نے ٹھکرا دیا تھا مثلاً بنی نوع انسان کی مروجہ سماجی زندگی میں حصہ لینا اور اپنے دل کو یہ سمجھا لینا کہ مشترکہ حیات کی یہ سب ناقص شکلیں آخر کار کچھ نہ کچھ معقولیت کا بیج اپنے اندر رکھتی ہیں، جو ہماری ترقی کا باعث ہیں۔ اسی طرح ہمارا خاندان چاہے کتنا ہی ناقص ہو لیکن بغیر اس کے ہم تاریخی منظر پر آہی نہیں سکتے تھے یا ایک دوسری مثال ہماری مروجہ زبان کی ہو

کر دہ جاہے جس قدر ناقص ہو بغیر اس کے ہم کوئی خیال ظاہر نہیں کر سکتے تھے ۔ الغرض سارے قوانین، رسوم اور ادارہ، جیسے ہماری زبان ہمارے لئے جال بھی ہے اور پرواز بھی، اور یہ دونوں اس بات میں منحصر ہیں کہ ہمیں اُن پر کتنا عبور ہے۔ فن زندگی کا راز یہ ہے کہ ان سب کے ساتھ تعاون کیا جائے چنانچہ ہمارا بلند ترین اخلاقی قانون یہ ہے کہ

"ہم کو معروضی عقل کے جو بنی نوع انسان کے اداروں میں کارفرما ہے یک جان ہو جانا چاہئے۔"

۱۹۷۔ رائس ہیگل کی اس رائے سے متفق ہے کہ اخلاقی ارادہ کے لئے خالی سچائی اور آزادی کی ہیئت عامہ سامنے ہونا کافی نہیں، بلکہ اس کو نفس کے حصار سے باہر نکل کر دیگر انسانوں کی مشترک مساعی میں حصہ لینا چاہیئے۔ معروضی عقل کے خد و خال اداروں سے زیادہ قومی تحریکوں میں اُجاگر نظر آتے ہیں۔ ان تحریکوں کے آئے دن پیدا ہوتے رہنے کی وجہ یہ ہے کہ "عقل مطلق" ہنوز مکمل طور پر نظام کائنات میں مجسم نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ ہم سے خدمت کی طالب ہے تاکہ قوت سے فعل میں آ سکے۔ ان تحریکوں کے ساتھ وفاداری سب سے پہلا اخلاقی اصول ہے اور اگرچہ یہ ممکن ہے کہ دو ایماندار شخص آپس میں اختلاف رائے رکھتے ہوں اور دو مختلف تحریکوں کے حامی ہوں لیکن اس اصول پر سب اتفاق کریں گے کہ ہر شخص کو اپنے مخالف کی وفاداری کا احترام کرنا چاہیئے، چنانچہ یہ قانون سب پر بالا اور قطعی ہے کہ

"وفاداری کا ہمیشہ وفادار رہنا چاہئے۔"

۱۹۸۔ ہمارے تمام اخلاقی اصول ایک اصول کے ماتحت آ جاتے ہیں وہ یہ کہ "اپنے کو ہمہ گیر بناؤ، اپنے کو ایک ایسی ممتاز مخلوق سمجھو، جس کی زبان سے مشیت، حقیقت کا راز افشا کرانا چاہتی ہے، اس باطنی شعور کا اعلان کرو اور کائنات کے متعلق جو اپنا ذاتی جذبہ یا وجدان رکھتے ہو اُسے ہمہ گیر احساس سمجھو۔

اخلاقی زندگی حقیقت میں اس بیداری سے شروع ہوتی ہے کہ تجربہ ذہن کا کوئی چپ سوانگ نہیں ہے، احساس بجائے خود ایک ایسی شے ہے کہ ہمارا "فرض" ہے کہ اس کو معروضی حق

کر دہ جا ہے جس قدر ناقص ہو بغیر اس کے ہم کوئی خیال ظاہر نہیں کرسکتے تھے۔ الغرض سارے
قوانین، رسوم اور ادارے، جیسے ہماری زبان ہمارے لئے جال بھی ہے اور پرواز بھی، اور یہ
دونوں اس بات میں منحصر ہیں کہ ہمیں اُن پر کتنا عبور ہے۔ فن زندگی کا راز یہ ہے کہ ان سب
کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ چنانچہ ہمارا بلند ترین اخلاقی قانون یہ ہے کہ

"ہم کو معروضی عقل کے جو بنی نوع انسان کے اداروں میں کارفرما ہے یک جان ہو جانا چاہئے۔"

۱۹۷۔ رائس ہیگل کی اس رائے سے متفق ہے کہ اخلاقی ارادہ کے لئے خالی سچائی اور
آزادی کی ہیئت عامہ سامنے ہونا کافی نہیں، بلکہ اس کو نفس کے حصار سے باہر نکل کر دیگر
انسانوں کی مشترک مساعی میں حصہ لینا چاہئے۔ معروضی عقل کے خدوخال اداروں سے
زیادہ قومی تحریکوں میں اُجاگر نظر آتے ہیں۔ ان تحریکوں کے آئے دن پیدا ہوتے رہنے کی وجہ
یہ ہے کہ "عقل مطلق" ہنوز مکمل طور پر نظام کائنات میں مجسم نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ ہم سے
خدمت کی طالب ہے تاکہ قوت سے فعل میں آسکے۔ ان تحریکوں کے ساتھ وفاداری سب سے پہلا
اخلاقی اصول ہے اور اگرچہ یہ ممکن ہے کہ دو پائدار شخص آپس میں اختلاف رائے رکھتے ہوں
اور دو مختلف تحریکوں کے حامی ہوں لیکن اس اصول پر سب اتفاق کریں گے کہ ہر شخص کو اپنے
مخالف کی وفاداری کا احترام کرنا چاہئے، چنانچہ یہ قانون سب پر بالا اور قطعی ہے کہ۔

"ہمیں وفاداری کا ہمیشہ وفادار رہنا چاہئے"

۱۹۸۔ ہمارے تمام اخلاقی اصول ایک اصول کے ماتحت آجاتے ہیں وہ یہ کہ "اپنے کو
ہمہ گیر بناؤ، اپنے کو ایک ایسی ممتاز مخلوق سمجھو، جس کی زبان سے مشیت، حقیقت کا راز افشا
کرانا چاہتی ہے۔ اس باطنی شعور کا اعلان کرو اور کائنات کے متعلق جو اپنا ذاتی جذبہ یا وجدان
رکھتے ہو اُسے ہمہ گیر احساس سمجھو۔

اخلاقی زندگی حقیقت میں اس بیداری سے شروع ہوتی ہے کہ تجربہ ذہن کا کوئی چپ
سوانگ نہیں ہے، احساس بجائے خود ایک ایسی شے ہے کہ ہمارا "فرض" ہے کہ اس کو معروضی حق

کی ایک علامت سمجھیں۔ میرا پہلا فرض یہ ہے کہ گرد و پیش کے عقلی حیات میں اپنی جگہ تلاش کروں
حق جوئی اخلاقی ترقی کی اولین شرط ہے۔ رہا یہ سوال کہ کہاں تک دو دل یک جہت
ہوسکتے ہیں سو یہ اُن کی باہمی خلوص پر مبنی ہے۔ خدمت خلق کی ابتدا کائنات کے مجرد
اجزا عقل یعنی معروضی حق و خیر کی خدمت کے لئے اپنے کو وقف کردینے سے کی جاسکتی ہے۔

معروضی عقل کی خدمت کی تین منزلیں ہیں۔ اول موجودات سے "اتحاد" جسے ہیگل "دقتِ
نظر" کہتا ہے۔ دوسری "تنقید" جو عبارت ہے اپنی رائے کی انفرادیت اور جدت کے ساتھ اعلان
کرنے اور اپنے ذاتی عقائد کو علی الاعلان ظاہر کرکے حکومت، گرجا یا سماج کے محض "امتثال امر"
اور "تعمیل حکم" کے طوق سے اپنی گردن آزاد کرلینے سے۔ تیسری منزل "از سر نو تخلیق" انفرادی زندگی
کا معراج کمال ہے جو اتحاد و تنقید سے حاصل نہیں ہوسکتا بلکہ تصورات اور پھر ان کے ماتحت اداروں
حیات کو از سر نو تعمیر کرنے میں مضمر ہے۔ اس سے کائنات میں ایک ایسا پائدار تغیر پیدا ہوتا ہے
جو پائداری کا مستحق ہے، مثلاً کسی قانون کی نظر ثانی، کسی تصویر کی مصوری، کسی محراب کی تعمیر،
کسی بچہ کی تعلیم اس طرح کہ آپ کی امانت، آپ کا کارنامۂ حیات کی ہمہ گیر بہاؤ میں اپنی راہ
نکالے، اس طرح ہمارے فطری "عزم للقوۃ" کا پورا میدان ملتا ہے تاکہ وہ اپنی تسکین کرسکے
اسی کے ساتھ موجودات کی باطنی حیات کی جانب ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے انسان
کی خوبی اس کی شخصیت کے نفسیاتی واقعہ میں نہیں ہے بلکہ اس نیک ارادہ میں مضمر ہے جو
حیات کے اس تصور کے ماتحت اپنے فرائض انجام دیتا ہے یہی قانون فرض اور قانون
مسرت ہے۔

۱۹۹۔ فرض کرلیجئے کہ کسی نے یہ عزم کرلیا ہے کہ وہ اپنی زندگی ان اخلاقی معیاروں
کے مطابق بسر کرے تو سوال یہ ہے کہ ماہیت کائنات کے متعلق علم ہونے یا نہ ہونے کا
اس کے اعمال پر کیا اثر ہوگا؟

فرض کیجئے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی تصوریت کا قائل ہے اور اس کو انتہائی نتائج تک

پہونچا دینا چاہتا ہے مثلاً یہ کہ کائنات کے اندر انسان کا ایک ترجیحی مقام ہے، یہ کہ خیر و خوبی کے متعلق ہماری تصدیقات صحیح اور درست ہیں، یہ کہ عام معیار جن میں اخلاقی معیار بھی شامل ہے مثلاً عزت، جمال، اور وفاداری کے متعلق معیار، موجودات کی ماہیت سے بے نیاز نہیں ہو سکتے

اگر کوئی یہاں تک اپنے استدلال کو لے آیا ہے تو کیا وہ یہ نتیجہ اخذ نہ کرے گا کہ چونکہ یہ معیار حقیقت سے اجنبی و متغائر نہیں ہیں اس لئے خواہ ہم ان کو مانیں یا نہ مانیں، کوئی بے نیازی کے لئے یکساں ہے؟ اور کیا وہ کسی لحہ یہ شک کر سکتا ہے کہ اس کی مابعد الطبیعیات کو اس کی اخلاقیات سے کوئی لگاؤ نہیں؟ اگر ہم یہ بھی فرض کرلیں کہ نیک حیات کی مقدار میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، تب بھی اس کا حصول و اکتساب ہمارے لئے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، یا یوں کہئے کہ فرض پہلی بار اپنے اصلی معنی میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ ایک لاپروا و بے نیاز و بے تعلق عالم میں فرض کا تصور بے بنیاد افسانہ ہے لیکن ایک جیتے جاگتے عالم میں دعوتِ فرض ایک ایسے کام کی جانب طلبی ہے جس میں وہ اپنے تئیں آخرکار تنہا نہیں پا سکتا۔

اس مابعد الطبیعیات سے ایک اور نظریہ لازم آتا ہے وہ یہ کہ نیک ارادہ کائنات کی بنیادی قوت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے اپنی کوئی معاملات میں خود بہ خود کامیاب ہوتا چلا جاتا ہے جبکہ فرائض سے غفلت، ریاکاری تصنع کارلائل کے لفظوں میں مرکزی حقائق کو خیرباد کہہ کر، ایک نامعلوم طریقہ پر ہماری کامیابی کے سارے امکانات کو ختم کر دیتی ہے۔ کیونکہ کائنات کا حقیقی نظام میکانکی نہیں بلکہ اخلاقی ہے

نوعِ ششم

حقیقت

باب ۲۷

حقیقت

۲۰۰۔ جدید تصوریت فی زمانہ ایک شاندار نظام فکر بن گئی ہے۔ اس کے اصول زندگی کے ہر شعبہ پر منطبق کئے جا رہے ہیں تاریخ، فنون، مذہب، سیاست، قانون غرض کہ کوئی شعبہ اس کی زد سے نہیں بچا ہے۔ ارسطاطالیس اور ٹامس اکوئناس کے بعد سب سے بڑا معمارِ تصوریت ہیگل ہے (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) جرمنی کے تصوری مفکرین کی ذہانت نے برکلے کی روشن دماغی کے اثرات سے مل کر نئے چراغ روشن کئے۔ مثلاً انگلستان میں کولرج، کارلائل، کیرڈ (برادران) ٹامس ہل گرین، بریڈلے، برنارڈ بوسانکیٹ، امریکہ میں کولرج ہی کی راہ پر امرسن، سینٹ لوئی کا مدرسہ فلسفہ، جیمس اور رائس، فرانس میں لاشلیے (LACHELIER) رینوویے (RENOUVIER) اور بوترو (BOUTROUX) اٹلی میں کروچے (CROCE) اور جنٹیلے۔

بسا اوقات تصوریت ہی فلسفہ کا دوسرا نام سمجھا جاتا ہے، کیونکہ کائنات کو سمجھنے سے پہلے فلسفہ کو یہ تسلیم کرلینا پڑتا ہے کہ وہ سمجھ میں آجانے والی چیز ہے۔ خیال فطرت کے کثیف پردہ میں رخنہ ڈال دینے پر قادر ہے جو یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت، جو فطرت کی شارح ہے خود کثیف و غیر شفاف نہیں ہے بلکہ اسی طرح موضوعِ فکر بن سکتی ہے جس طرح خود فکر، چنانچہ تصوریت، انسانی تمناؤں کے اس عقیدہ کی بنیاد ہے کہ

"جن موجودات کو ہم دیکھتے ہیں، عارضی ہیں لیکن جن کو ہم نہیں دیکھ سکتے وہ دائمی ہیں۔"

لیکن فلسفہ کی رُوح اُس تنقیدی فکر میں مضمر ہے جس کے ذریعہ وہ عقائد کی تہہ تک پہونچتی ہے تقلید پسندی ہر نظام فلسفہ کے لئے خطرناک ہے، اس لئے کہ اس میں رسماً دعویٰ کو بلا دلیل مان لیا جاتا ہے۔ زمانہ کا ذہن آسودگی کی غنودگی میں ڈوب جاتا ہے اور اس کے ہاتھ فلسفہ نہیں بلکہ ایک اور تعصب ہی آجاتا ہے۔ تصوریت کی صحت دری کا باعث شاید یہی ہے کہ اس کو ہمیشہ ناقدین ملتے رہے ہیں؛ دہریت، ثنویت، کم و بیش تصوریت کے دوش بدوش رہے ہیں اور ستین حال میں دو اور رقیبوں نے جنم لیا ہے یعنی حقیقت اور تریت۔ یہ دونوں اساسی طور پر دو مختلف عنوانوں سے تصوریت کی ترمیم کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

۲۰۱۔ حقیقت نفس انسانی کی مزاجی کیفیت کے لحاظ سے گویا ایک افتاد طبیعت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے تئیں اور اپنے رجحانات کو موجودات کے متعلق رائے زنی سے باز رکھیں، اور خود موجودات ہی کو اپنے عرض حال کا موقع دیں۔ اگر تصوریت کو موجودات میں نفس کی جلوہ آرائیاں نظر آتی ہیں تو حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے، ہر شے کو اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ ظاہر ہونے کا موقع دینے کے لئے حقیقت ضروری سمجھتی ہے کہ کائنات کو شخصیت اور ذہنیت کی آمیزش سے پاک کرے اور موجودات کو برہنہ اور اصلی حالت میں دیکھے۔ بخلاف تصوریت کے حقیقت کی اسپرٹ زیادہ تر سائنسی اور معروضی ہے۔

حامی حقیقت کو تصوریت میں انسانی خود بینی کے داغ نظر آتے ہیں، تصوریت ساری موجودات کے لئے انسان کو پیمانہ قرار دیتی ہے۔ جرمن تصوریت پر مسٹر سنتیانا کا اعتراض یہی ہے کہ وہ کائنات کو ایک مضحک، بڑا سا نفس سمجھتی ہے جس میں انانیت کی آمیزش ہے۔ بخلاف اس کے، حقیقت نفس کو کائنات کا ایک جزو ہی سمجھتی ہے بلکہ ایک چھوٹا جزو، اور دانشمندی کا سب سے پہلا قدم اس کے نزدیک یہ ہے کہ نفس اپنے مقام سے آگے نہ بڑھے۔

حقیقت کا لفظ آج کل، ادب کے رجحانات اور سیاسات کی اُن پالیسیوں کے متعلق

استعمال ہوتا ہے جو وہم و گمان سے پاک و صاف ہیں۔ فلسفیانہ حقیقت اور ان تحریکات میں کچھ قدر مشترک ضرور ہے مگر بہت نہیں۔ حقیقت کے کل نظام نفس اشیا میں دلچسپی لیتے ہیں اور اس اصول پر باہمد گر متفق اور ہم آہنگ ہیں کہ ہم موجودات کو جیسی ہیں ویسا ہی دیکھتے ہیں، واقعات کی جگہ تصورات اور نفس کو کائنات کا مرکز بنا دینا غلط ہے۔ فنون میں، مثلاً تصوریت کی تعلیم یہ ہے کہ ہر شخص کی اصل حقیقت اُس کے معنی یا اُس کا منشا ہے لہٰذا مصوری میں صحت نقش پر زور دینے کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف حقیقت، تفصیلات کو احتیاط سے محفوظ رکھنے کا سبق دیتی ہے اور اکثر لطیف جذبات و رجحانات کے علی الرغم، مکروہ مظاہر کو اجاگر کرکے دکھانے میں تامل نہیں کرتی۔ وہ یہ گوارا نہیں کرسکتی کہ ہماری نازک دماغی اور لطافت پسندی واقعات پر پردہ ڈال دے۔ علمی فلسفہ کے میدان میں بھی حقیقت اُن لوگوں سے دور دور رہتی ہے جو رجائیانہ طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے دل میں اپنا دل ڈال کر، اس کے سارے راز معلوم کرلیں گے وہ کڑی، بے لوث، محتاط اور باریک آزمائش و تحلیل کو حقیقت اشیا سمجھنے کا صحیح ترین راستہ سمجھتے ہیں، اس کی کوشش یہ ہے کہ عقل اور واقعات دونوں کو یکجا کرے اور رجائی عجلیت اعتقاد پرست کے خلاف وہ اس کے لئے تیار ہے کہ صحیح تحلیل و امتحان کے بعد کائنات کا صحیح صحیح حال دریافت کرے خواہ وہ ہماری توقعات کے خلاف ہی کیوں نہ ثابت ہو۔

یہاں تک حقیقت کے کل نظام ایک دوسرے سے متفق ہیں لیکن اس عام ہم آہنگی و اتحاد کے علاوہ فلسفہ کے متعلم کو جب اُس کا مطالعہ فلسفیانہ حقیقت ہو تو فنون اور سیاسیات کی حقیقت کو بالکل نظرانداز کردینا چاہیے۔

۲۰۲۔ حقیقت کی یہ روش اپنی جگہ پر فلسفہ کی ایک نوع کی تشکیل کرنے کے لئے کافی نہیں ہے واقعات کے سر اپنے جذبات منڈھے بغیر، خود اُن کو زبان حال سے اظہار کرنے کا موقع دینا ایک ایسا مستحسن طریق عمل ہے جسے ہر شخص پسند کرے گا (تجربیت نے تو اس پر خاص طور پر اس پر زور دیا ہے) الغرض یہ ایک ایسا ذہنی وصف ہے، جو ہر شخص کو محبوب ہوگا۔

حقیقت کے عام مفہوم میں ہر شخص حامی حقیقت ہے۔ فرق یہ ہے کہ کون کن امور پر زور دیتا اور تاکید کرتا ہے مثلاً افلاطون کے مقابلہ میں ارسطو حقیقت پرست ہے۔ اُس کے ہاں تخئیل کم اور مشاہدہ زیادہ ہے، بخلاف افلاطون کے، اُس کو واقعات کے رنگ رمزوں پر مٹھنے میں زیادہ لطف آتا ہے وہ انفرادی اشیا کے پیچ وخم سے محظوظ ہوتا ہے، وہ کائنات کی مختلف اشیا کا مطالعہ کرنے میں اور اُن کے قوانین دریافت کرنے میں زیادہ دلچسپی لیتا ہے وہ کائنات کے متعلق کلیہ بنانے میں عجلت سے کام نہیں لیتا۔ وہ ثانوی اصولوں اور جزوی تعمیمات کو پسند کرتا ہے، المختصر ارسطو سائنسداں اور فلسفی دونوں ہے۔ اُس کا مقام سائنس اور فلسفہ کے بین بین ہے۔ ارسطو نے متعدد سائنسوں کی تدوین کی ہے؛ میکانکیت، ہیئت، نباتیات عضویات، علم توالد وتناسل، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، علم کلام، منطق اور مابعد الطبیعیات ان سب موضوعوں پر اُس نے مقالے لکھے ہیں۔ وہ یونانیوں میں سب سے بڑا واضع لغات ہے، اور اُسے جب انفرادی اشیا کے درمیان معنی خیز امتیازات ملتے ہیں تو وہ نہایت خوش ہوتا ہے اور جب اشیا کے مطالعہ میں مستغرق ہوتا ہے تو اپنی ذات اور اپنے نفس کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔

۲۰۳۔ کیا ارسطو اور افلاطون کے اس مزاجی اختلاف سے اُن کے نظریوں پر کوئی روشنی پڑتی ہے؟ اس قسم کے اختلافات ہیں فلسفہ کے مختلف نوعیت کے جراثیم ضرور ملتے ہیں۔

الغرض ارسطو کو اشیا کے اختلاف اور امتیازات میں اُن کے ہمہ گیر وحدت وکلیت کے مقابلہ میں زیادہ دلچسپی ہے بلکہ آخرالذکر کے متعلق وہ کبھی کبھی بیزاری کا اظہار کرتا ہے۔ وہ موجودات پر موجودات کی حیثیت سے نفس کو درمیان میں لائے بغیر نظر ڈالتا ہے۔ وہ اپنے نظریے میں کہیں نفس کو کھینچ تان کر داخل نہیں کرتا، سوائے اُس حالت کے جب خود نفس کا مطالعہ مقصود ہو اُس کے نزدیک نفس تمامی موجودات میں کوئی سرایت کی ہوئی چیز نہیں ہے بلکہ دوسری چیزوں میں سے دنیا کی ایک چیز وہ بھی ہے چنانچہ اس نظریہ کے ماتحت سب کو الگ مستقل بالذات

اشیا سمجھتا اور ہر ایک "جوہر" کہتا ہے۔

اس امر کو حقیقت کی ایک خصوصیت تسلیم کرکے ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت (۱) اصل میں علم حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور وہ عقلیت ہی کی ایک شکل ہے، جو تحلیلی عقل کے عمل کو ترجیح دیتی ہے اور اس پر اعتماد کرتی ہے۔ یہ طریق علم اپنے ساتھ (۲) ایک مابعد الطبیعیاتی عقیدہ بھی رکھتا ہے وہ یہ کہ جن اشیا کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ حقیقتاً ہم سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں اور جہاں تک ہمارے ادراک کا تعلق ہے وہ آپس میں بھی ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔

چنانچہ حقیقتی نقطۂ نظر سے دنیا کا جوڑ جوڑ الگ ہے، کل موجودات پر کسی ایک مرکزی خیال سے بحث کرنے کی کوشش خواہ وہ مادی ہو یا تصوری، ایک مصنوعی اور غیر ضروری خیال آرائی معلوم ہوتی ہے، وحدتِ وجود کے اثبات میں کل مساعی نہایت عجلت پسندی پر مبنی ہیں ہم کو عقل پر ضرور بھروسہ کرنا چاہیے لیکن جب عقل "تلاش وحدت" شروع کردیتی ہے تو حقیقت کا رکھوالی کرنے والا کتا، خطرہ کو فوراً سونگھ لیتا ہے۔ وحدت پرستی انسان کا خمیر ہے اس میں چاہے جو خوبیاں ہوں لیکن وہ واقعات کا چہرہ مسخ کردیتی ہے۔ سیدھے سادے مشاہدہ سے پتہ چلتا ہے کہ کائنات ایک شے نہیں (دو چیزیں بھی نہیں، اگرچہ ثنویت، حقیقت ہی کی پیداوار ہے) بلکہ بہت سی مختلف قسم کی چیزوں سے مرکب ہے اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ نزدیک سے سائنسی مشاہدہ کو یہ چیزیں ایک دوسرے سے مختلف طور پر وابستہ نظر آتی ہیں لیکن اُن کے تعلق اور وحدت میں بنیادی فرق ہوتا ہے، کائنات کے مختلف اجزا جن میں سے ہر ایک، ایک مستقل حقیقت ہے، باہم مل کر کام کرتے ہیں، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ ایک ذات میں تحلیل ہوگئے۔

۲۰۴۔ جدید تصوریت کی آمد سے پہلے حقیقت کا یہ سادہ نظریہ، فلسفہ کی ایک نہایت مروج نوع تھی۔ وہ خدا پرستی کے منافی نہ تھا بشرطیکہ وہ ایک مستقل وبلند وبرتر ہستی سمجھا جائے نہ یہ کہ کل کائنات ہی کو خدا سمجھ لیا جائے۔ اس نظریہ کے مطابق خدا کی ہستی، عالم طبعی وعالم انسانی کے لاتعداد وجداگانہ اجزا ترکیبی سے علیحدہ اور ممتاز ہے، چنانچہ ارسطو خدا کو کائنات کی

"علت غائی" تصور کرتا ہے یعنی ایک ابدی، اپنا شعور رکھنے والی عقل، جو کائنات کی خالق نہیں لیکن جو ایک جوہر غیر ہے جس کی جانب دنیا کی کل چیزیں، غیر متشکل ہیولیٰ سے برآمد ہو کر کھنچتی ہیں۔ ٹامس ایکوئیناس (۱۲۲۵ء تا ۱۲۷۴ء) بھی جو اپنے زمانہ کا بڑا متکلم و مدونِ علوم ہوا ہے ارسطو کی مابعد الطبیعیات میں عینیت کو بڑے پیمانہ پر سموتا ہے وہ ارسطو ہی کی طرح خدا پرست حامی حقیقت ہے۔ خدا کائنات کو خلق کرتا ہے، مگر خدا کائنات نہیں اور نہ اپنے اندر کائنات کو شامل رکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک الگ الگ، بغیر ایک دوسرے کے حوالہ کے موضوع فکر ہو سکتا ہے خدا اور کائنات کے درمیان وہ تعلق نہیں ہے جو مفکر اور فکر کے درمیان ہے بلکہ وہ تعلق ہے جو ہیولیٰ اور کسی شے یا اشیا میں ہوتا ہے جو اس سے مشتق لیکن مستقل وجود رکھنے والی ہوتی ہیں جان لاک (۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۴ء) بھی اسی طرح کا حقیقت پرست ہے۔ اگرچہ اس کو ایک دشواری کا سامنا کرنا پڑا اور صفائی سے اس سوال کے جواب میں کہ "جوہر" کیا ہے اسے یہ کہنا پڑا کہ بس وہ منفرد اشیاء کی حقیقت کا مغز ہے لیکن سچ پوچھئے تو لاک ہی نے برکلے کی تصوریت کی راہ دکھائی۔

چنانچہ زمانۂ حال کی ابتدا تک، حقیقت ایک کثیر الافراد عالم سے بلا واسطہ بے روک ٹوک اور جامع طور پر حظ اندوزی کا نام تھا اور اس تنوع میں وہی لطف تھا جو شیکسپیئر ڈراما لئے، ولیم جیمس میں ملتا ہے اور شاید بے جا نہ ہوگا، اگر ہم ان مفکرین کی تصویر میں کائنات کا جوڑ جوڑ الگ دیکھ کر پکڑیں کہ کسی اصول کے ماتحت نہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے ہمہ گیر دماغ کثرت نظارہ سے چکرا کر بیان حال سے معذور رہیں اور قدم بقدم اپنی تحقیق کو معرض التوا میں رکھتے چلے جاتے ہیں۔ اس وقت تک حقیقت نے فلسفہ کی کسی مستقل نوع کا مرتبہ اختیار نہیں کیا تھا۔ اس کو اپنے شعور اور یقین کے لئے جدید تصوریت کی چونکا دینے والی چوٹ کی ضرورت تھی۔

۴۵۔ جدید حقیقت۔ جب تصوریت نے اپنی موضوعی شکل میں جدید دنیا کو تاخت و تاراج کرنا شروع کیا تو جدید حقیقت موضوعی تصوریت کے مقابلہ میں مناظرانہ حربہ کے طور پر استعمال کی جانے لگی۔ اور چونکہ تصوریت ایک نئے وجدان کے روپ میں یعنی وہ جس کو ہم "الہام" کہتے

میں ظاہر ہوئی تھی حقیقت نے اس کے جواب میں دو متضاد وجدانوں کو کھول کر بیان کرنا شروع کیا یہ ایک طرح پر ڈاکٹر جانسن کا طرز عمل تھا جس نے پتھر کو ٹھکرا کر ایک وجدان کے مقابلہ میں دوسرا وجدان پیش کیا جو اپنے مقابل کی منطق پر اس وقت تک کے لئے بے اعتمادی ظاہر کرنے کا ایک نہایت مناسب جائز طریقہ ہے جب تک پس ماندہ منطق کا توپ خانہ کمک کے لئے آ پہونچے۔

ٹامس ریڈ (۱۷۱۰ء تا ۱۷۹۶ء) بانی اسکاٹش اسکول نے وجدانات ہی کے ایک مجموعہ کے متعلق فلسفہ کی ایک نظام کی داغ بیل ڈالی جس کا نام اس نے "فہم عامہ کے اصول" رکھا ہے لیکن غیر موضوعی وجدانات کسی مفکر نے اتنے صاف اور سلجھے ہوئے پیرایہ میں پیش نہیں کئے ہیں جیسا کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اپنی ایک جدید تصنیف "سائنس اور عالم جدید" میں کمال وضاحت کے ساتھ بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱) میں دنیا میں ہوں نہ کہ دنیا مجھ میں ہے (۲) دنیا بہت کچھ میری سرحد علم سے باہر اور میری پیدائش سے بہت پہلے سے ہے (۳) میری جسمانی حرکات کا منشا اپنے باہر حقیقی دنیا کو معلوم کرنا اور اس پر اثر انداز ہونا ہوتا ہے۔ اس پر ایک چوتھے عقیدہ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے اگرچہ وہ اپنی نوعیت میں قطعی طور پر وجدانی نہیں کہا جا سکتا لیکن فہم عامہ اس کی مقتضی ضرور ہے کہ جو بات میرے لئے یا مجھ جیسے دوسروں کے لئے صحیح ہے وہ سب کے لئے صحیح ہے یعنی عالم فطری نفوس کے خاندان کی دسترس سے آگے بھی ہے۔

تصوریت کا تو یہ دعویٰ تھا کہ جب تک نفس معرض وجود میں نہیں آیا کسی شے کا بھی وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی زمانہ ایسا نہیں جب کوئی نفس نہ ہو، اور بغیر اس نفس کے کسی شے کا وجود نہیں ہو سکتا تھا اس بنا پر قطعی غیر معلوم شے کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا۔ کوئی جنگل سے ملکوے کی طرح ہستی کا ٹکڑا ایسا نہیں ہو سکتا جو تاریخ کے تنظیمی ذہن کے سامنے اپنا عکس چھوڑ گیا ہو، نہ کوئی غیر منکشف مادہ یا خلا ایسی ہو سکتی ہے جو خود بخود وہاں طور پر موجود ہو، برخلاف اس کے حقیقت کا دعویٰ ہے کہ ہر شے بغیر علم میں آئے موجود ہو سکتی ہے، یہ اتفاق ہے کہ وہ کسی کے علم میں آ جاتی ہے اگر کل ذہنیت کو دنیا کے صفحہ سے محو کر دیا جائے تب بھی متعدد اشیا دنیا میں باقی رہیں گی۔ غالباً بہت سی چیزوں پر تو اس واقعہ کا شمہ بھر

اثر نہ ہوگا، اگرچہ یہ واقعہ ہے کہ دنیا میں نفوس کا ہمیشہ وجود رہا ہے تو یہ دیگر واقعات کی طرح سے خود بھی ایک واقعہ ہے کہ اصولاً ہم فطرت کو بغیر کسی نفس کے ہمیشہ ہمیشہ سے موجود تصور کرتے ہیں اور اب بھی اس تمام دہریت کے باوجود دنیا میں موجود ہے بہت سی موجودات ہوں گی جو بعض ذہنوں کو معلوم نہ ہوں گی یہاں تک حقیقت دہریت سے بالکل ہم آہنگ ہے اور دونوں تصوریت کے محالات کے خلاف فہم عامہ کے ساتھ ہیں۔

۲۰۶۔ لیکن حقیقت منفی نظریہ ہے اور اس لئے وہ اس امر کو نظر انداز نہیں کر سکتی کہ تصوریت کی منطق کے مقابلہ میں اسے بھی اپنے مابعد الطبیعیاتی وجدانات کی منطقی تاویل کرنا ہے، اس کو تصوریت کے زرہ میں کمزور مقامات دریافت کر کے اسے مجروح کرنا ہے اور اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا نظریہ کھڑا کرنا ہے۔ اس ریڈ کی ساری کوشش کا سارا ماحصل یہی ہے۔ اس نے اپنی دانست میں تصوریت کی غلطی کی جڑ پکڑلی جو ڈیکارٹ کے اس مقولہ میں جاگزیں ہے "میری تمام معلومات میرے ذہن کے تصورات ہیں"۔ اس کے خلاف اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ علم کے کچھ اجزا ہمارے نفوس کی سرحد سے باہر بھی ہیں۔ علم محض ہمارے تصورات یا ارتسامات کا نام نہیں، علم ایک فیصلہ ہے اور فیصلہ ہمارے تجربہ کو کسی خارجی شے سے منسوب کرتا ہے۔ مجھے سرخ روشنی کا احساس ہوتا ہے، میں فیصلہ کرتا ہوں کہ وہ آگ ہے۔ احساس کو آپ میرا تصور کہہ سکتے ہیں لیکن علم کا فعل یہ ہے کہ وہ ایک تصور کو ایک غیر تصوری حقیقت سے منسوب کرتا ہے۔

یہ معنوی تصوریت کے مغالطہ کی ابتدائی تشخیص نہایت خوب تھی اور اس کے معالجہ کی اچھی شروعات تھی لیکن ریڈ ایسا زبردست منطقی نہ تھا کہ وہ اپنے نظریہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچا سکتا اس لئے اس کا نظریہ پرانا اور ردی تھا۔ چنانچہ اس کا اسکول ایک تنقیدی اسکول کی حیثیت سے قائم ہے اور اس امر کا طالب ہے کہ زیادہ ہوشیار اور مستقل مزاج بحث کرنے والے پیدا ہوں، چنانچہ یہ قرعۂ فال جدید حامیان حقیقت کے نام نکلا ہے جنھوں نے اپنا کام بیسویں صدی کے آغاز سے شروع کیا اور جن میں امریکہ اور برطانیہ کے مفکرین شامل ہیں، انھوں نے ابتدائی مباحث کے رشتوں کے سروں کو جوڑ کر نظریہ کی ایک منظم شکل پیش کی ہے اور ان گڑھوں سے بچتے رہے ہیں جن میں دہریت اور حقیقت کے سادہ لوح نظریے گر چکے ہیں۔

باب ۲۸

جدید حقیقت

۲۰۷۔ قدیم نظریۂ حقیقت کے مقابلہ میں، جدید حقیقت میں ایک خرابی اور ایک اچھائی ہے۔ خرابی یہ ہے کہ چونکہ اس کی تدوین موجودہ تصوریت کا مقابلہ کرنے کے لئے ہوئی تھی اس لئے اس میں مناظرانہ پہلو غالب ہے، بظاہر اس کی غرض سلبی ہے یعنی اس کی تصوری منطق کو غلط ثابت کرنا جس کی رو سے عالم موجودات عالم نفوس پر مبنی ہے۔ اس کی خوبی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں منظر عام پر آئی ہے جب کہ منطق کا فن اپنے معراج کمال پر تھا اور صحت فکر کے نئے آلات ہمارے ہاتھ میں دے رہی تھی، چنانچہ جدید حقیقت اور جدید منطق میں ایک قدرتی اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان نئے آلات کی مدد سے نئی حقیقت نے تین قضیوں کو تصوریت کی تنقید میں خاص طور سے زور دے کر پیش کیا، جن میں دو روایتی حقیقت کے بنیادی نظریہ کے ساتھ متحد ہیں۔

(۱) معروضات علم اپنے وجود کے لئے نفس پر مبنی نہیں ہیں

(۲) کائنات کثرت کا نام ہے نہ کہ وحدت کا، تحلیل یقینی طور پر حقیقت کی جانب ہماری رہنمائی کرتی ہے

(۳) وحدت وجود کا تصور ایک لحاظ سے بے معنی ہے، اور دوسرے لحاظ سے منافی اخلاق بھی ہے اس لئے کہ وہ دنیا کی برائی کو بھی بھلائی کے ساتھ ایک ہی ذات میں ضم کر دیتا ہے۔ ہم تینوں قضیوں پر یکے بعد دیگر غور کریں گے۔

۲۰۸۔ پہلا قضیہ علم کے معروضات اپنے وجود کے لئے نفس پر مبنی نہیں ہیں۔

اس قضیہ تک جدید حقیقت تحلیل ادراک کی راہ سے پہونچتی ہے تاکہ اس مغالطہ کو ظاہر کر سکے (جس کے ظاہر کرنے کی ریڈ نے کوشش کی تھی) اور جس میں ڈیکارٹ، برکلے اور اُن کے ساتھ تمام تصوری عمارت مبتلا ہے۔ ساری خرابی جیسا جدید تصوری کی آنکھوں سے پوشیدہ نہیں ہے دراصل تصوریت کے اس مفروضہ میں ہے کہ ادراکات کل وجود و نفس مدرک سے متعلق ہیں جیسا کہ "تصورات" کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ منطقی حیثیت سے یہ بالکل ممکن ہے کہ ان کا دونوں سے تعلق ہو یعنی نفس سے اور موجودات فطرت سے یا شاید نفس سے قطعی نہیں اور تمامتر موجودات ہی سے۔ کیونکہ موجودات ایسی اشیا ہیں جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں یا ہماری عقل سے تعلق رکھتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کا نفس سے تعلق ان کی ماہیت میں داخل ہے، بادی النظر میں بدیہی معلوم ہوتا ہے لیکن مغالطہ آمیز ضرور ہے۔ نفس کو کل اشیا کا من مانا سند بنا لینا اور کل موجودات کو اس کا مسند الیہ قرار دے لینا اس سوال کا جواب نہ ہوا کہ موجودات کا وجود نفس کے بغیر ممکن ہے یا نہیں؟ اس میں قصور رہا ہے کہ موجودات کا ہم کو حامیان تصوریت کی تحریرات میں اکثر یہ فقرہ ملتا ہے کہ دنیا و ما فیہا علم کے لئے موزوں ہے، برکلے کے نزدیک ادراک کو مدرک سے غیر متعلق سمجھنا۔ ایک بے ربط سی بات ہے۔ لیکن کیا اس فقرہ کے یعنی "علم کے لئے موزوں" کے کچھ معنی ہیں۔ انسان کا ہاتھ کسی مخصوص شے کی گرفت کے لئے مثلاً جگ کا ہینڈل پکڑنے کے لئے موزوں ہو سکتا ہے لیکن علم کوئی ایسی مخصوص شے نہیں۔ علم کے لئے کوئی شے بھی "غیر موزوں" نہیں ہے کیونکہ علم اس قدر ہمہ نواز اور خلیق ہے کہ وہ ہر موجود کے استقبال کے لئے ہمہ تن تیار رہتا ہے (یا حواس کی راہ سے یا تصور کی راہ سے) چنانچہ کسی شخص کے نفس علم یا محض خیال سے کسی شے کی کوئی صفت یا اس کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔

اس کے علاوہ یہ صاف ظاہر ہے کہ معمولی حالات میں اشیا پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اس کے بعد معلوم ہوتی ہیں یعنی علم میں آتی ہیں کیونکہ علم کے معنی یہ ہیں کہ اس امر کی تمیز و تحقیق کی جائے کہ علم کے علاوہ "وہاں" اور کیا ہے۔ حامیانِ تصوریت کا دعویٰ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفس اپنی اشیا کی تخلیق کرتا ہے لیکن

یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ علم نہ اپنی اشیا بنا سکتا ہے، نہ اُن میں کوئی ترمیم و تغیر کر سکتا ہے۔ اگر علم اپنی اشیا کی شکل بدل دیتا ہے تو وہ علم ہی نہ ہوگا، بلکہ واہمہ۔ کیونکہ علم کا فرض تو یہ ہے کہ وہ واقعات کے متعلق بے کم و کاست من و عن رپورٹ دے۔ اگر علم اپنی اشیا میں کتر بیونت کرنے لگے تو پھر وہ اپنے مشن میں ناکام رہے گا۔ اس کا کام اشیا کو بنانا نہیں بلکہ جیسی ہیں بجنسہٖ ویسا اُن کو دریافت کرنا ہے۔

۲۰۶۔ یہ مسئلہ صاف ہو جانا چاہئے کہ جدید حقیقت اس معاملہ میں فہم عامہ کی ہم زبان ہے کہ اشیا کا ادراک کرنے میں ہم اشیا کو ویسا ہی پاتے ہیں جیسا کہ وہ ادراک کے باہر ہیں، چنانچہ تناقض سے بچنے کے لئے اور تناقض سے بچنے پر ہمیں جدید حقیقت کی بحث میں خاص طور سے زور دینا ہے اس لئے کہ اکثر مصنفین کے بیانوں میں اس مسئلہ پر اختلاف ہے کہ علم ایک غیر جانب دار اور شفاف تعلق کا نام ہے۔ اشیا اُن کے اندر واقع ہوتی ہیں یعنی ہمارے علم میں آتی ہیں جس طرح برف کی چادریں روشنی کے ستون میں سے بغیر کسی تبدیلی کے گزر جاتی ہیں۔ علم کا فعل اگر یہ فعل کہا جا سکتا ہے (اس لئے کہ بظاہر وہ کوئی عمل نہیں معلوم ہوتا) چونکہ جس شے کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ہمارے سامنے موجود ہوتی ہے اور ہم بغیر کسی کوشش کے اس کو نوٹ کرتے ہیں۔ اگر کوئی عمل ہے تو وہ صرف شے کی جانب رجوع کرنے اس کی جانب توجہ کرنے اور ارادہ کرنے کا۔ ہم اپنی قوت باصرہ کو مرکز پہ لاتے ہیں لیکن وہ یہ متعین نہیں کر سکتی کہ ہم کیا دیکھیں گے۔ چنانچہ علم سے کوئی شے نہیں "بنتی"۔ نہ نفس میں آتی ہے۔ نہ اس کا تصور بنتا ہے بلکہ نفس جست کر کے اس شے کی جانب جاتا ہے، جو باہر ہے۔ علم ایک علاقہ ہے، جو دوسرے کا دعویٰ قبول کرتا ہے بجائے اس کے کہ خود کوئی دعویٰ پیش کرے۔

لیکن علم کے اس نظریہ کا لازمی نتیجہ ایک یہ ہے کہ ہم کو علت و معلول کے تحت میں ادراک کی توضیح جو دہریت کرتی ہے اُسے یک لخت ترک کرنا ہوگا، یعنی ہمیں یہ نظریہ چھوڑنا ہوگا کہ ادراک ہمارے اعصاب پر اثرات کا نتیجہ ہے، جس کے اسباب خارجی اشیا اور ماحول سے آتے ہیں کیونکہ اس نظریہ کے لحاظ سے ادراک شے سے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں کیفیت میں مختلف ہے (ملاحظہ ہو بند: ۱۵۱) اس کے علاوہ چونکہ وہ ارتسامات جو ہمارے دماغ پر ہوتے ہیں اُس کی کوئی خاص

شناخت مشابہت سے مذکورہ نہیں ہوتی۔ اس لئے ادراک جو منقوش ہوتا ہے وہ اصل ہمارے
نفس ہی کی پیداوار ہے۔ چنانچہ یہ نظریہ ہم کو موضوعیت میں مبتلا کر دیتا ہے جس سے جس طرح ہو
ہمیں بچنے کی ضرورت ہے۔ اگر ادراک اور شے مدرک ایک ہیں تو پھر ادراک کو ہم شے کا تجربہ نہیں
کہہ سکتے اس لئے کہ ادراک کے اندر تو خود شے ہی موجود ہے۔ اس مقام پر جدید حقیقت، دہریت
سے مجبوراً الگ ہو جاتی ہے۔ اور جہاں تک دہریت اپنے نظریہ کی بنیاد طبعیات اور عضویات
پر رکھتی ہے، حقیقت سائنس کو بھی خیرباد کہہ دیتی ہے

۲۱۰۔ ایک دوسرا نتیجہ بھی ملاحظہ ہو، ہمیں یہ یقین کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ صفات عرضی
مثلاً رنگ، خوشبو وغیرہ نفس کے اندر وجود رکھتے ہیں، جبکہ صفات ذاتی شے کے اندر جاگزیں
ہیں چنانچہ فطرت کے اس کیفیت و کمیت کے باہمی ناخوشگوار طلاق کو جسے پروفیسر وائٹ ہیڈ
نے فطرت کا دوراہہ کہا ہے، جدید حقیقت باطل قرار دیتی ہے۔ برکلے نے صفات ذاتی و عرضی
کی تردید اس عنوان پر کی کہ دونوں کو تصور کے اندر داخل کر دیا۔ جدید حقیقت اس تفریق
سے اس بنا پر متفق نہیں کہ اس کے نزدیک دونوں مستقل غیر ذہنی حقیقتیں ہیں۔ غروب آفتاب
کا رنگ ہماری آنکھ پر موقوف نہیں ہے اور نہ نیاگرا کے آبشار کی آواز ہمارے کانوں پر موقوف
ہے اور نہ گرمی ہمارے جلدی حاسہ پر۔ یہ سب صفات فطرت کے اندر ٹھیک اسی طرح ہیں جیسے معلوم
ہوتے ہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اشیاء کے اندر ہیں یا اشیاء سے متعلق ہیں لیکن بہت سے حامیان
حقیقت یہ کہیں گے کہ شے دراصل انھیں صفات کا مجموعہ ہے۔

جدید حامیان حقیقت برکلے سے اس امر پر متفق ہیں کہ کوئی "مادی جوہر" نہیں ہے۔ یہاں
وہ تصوری تحلیل سے کام لیتے ہیں۔ "جوہر کا اصول" بقول پروفیسر پیری کے "حقیقت کو دشمنوں کے
حوالہ کر دیتا ہے کیونکہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ خارج از ذہن شے جو علم کا معروض ہے "جوہر اشیاء" ہے تو
پھر ساری صفات، نفس اور اس خارجی جوہر کے درمیان معلق رہ جاتے ہیں۔ بہت ممکن ہے
کہ نفس ان پر قبضہ کرے، اس لئے کہ یہ پراسرار جوہر جس کا گرفت میں آنا دشوار ہے، اپنی صفات

پر کوئی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ جدید حقیقت جوہر کو ترک کر دیتی ہے اور جیسا پیری نے کہا ہے
جدید رجحان فکر ہے، جس کی ابتدا برکلے اور ہیوم سے ہوتی ہے اور متفق ہے جو حقیقت کو عناصر
اعمال اور تجربہ کے مماثل سمجھا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر کا تصور صرف اسی لئے ایجاد کیا گیا تھا کہ نفس
یہ کہہ سکے کہ جو اشیاء اس کے تجربہ میں آتی ہیں اس کی مملوکہ نہیں ہیں۔ یہ کہنا کہ فلاں فلاں چیزیں
جوہر ہیں یہ معنی رکھتا ہے کہ ان چیزوں کا مجھ سے تعلق نہیں بلکہ وہ کسی دوسرے سے تعلق رکھتی
ہیں یا خود اپنی ہی ذات سے متعلق ہیں۔ جدید حقیقت آخرالذکر نظریہ کو تسلیم کرتی ہے اور جوہر کے
بیکار تصور کو ترک کر دیتی ہے اس لئے بس صفات ہی صفات رہ جاتی ہیں جن کے پس پشت کچھ
نہیں ہوتا۔ اشیاء کے محسوس اور عقل میں آنے والے اوصاف ہی ہیں جن کو بذات خود موجود سمجھنا چاہئے
اور جو اپنے وجود کے لئے ہمارے علم کے محتاج نہیں ہیں۔

۲۱۱۔ ان تمام مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ حامی حقیقت گویا ایک بہت تنگ تختہ پر چلنے کی کوشش
کر رہا ہے آگ ضرور گرم ہو لیکن یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ وہ خود بھی اپنی گرمی اسی طرح محسوس کرتی ہو
جس طرح ہم محسوس کرتے ہیں۔ حرارت ایک احساس کی حیثیت سے نفس سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ دہریت
بھی احساس حرارت کو اسی طرح تعبیر کرتی ہے لیکن چونکہ حقیقت سائنس ہی کا دامن چھوڑ چکی ہے
لہذا دہریت سے بھی اس کا کوئی علاقہ نہ رہا۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ رنگ، شکل، آواز، حرارت صفات کی حیثیت سے فطرت میں
موجود ہیں، جو ہمارے یا کسی دوسرے نفس کے ادراک پر مبنی نہیں ہیں لیکن خواب، سراب، التباس
حواس اور رائے کی غلطیوں کا کیا حشر ہوگا۔ کیا یہ "غیر حقیقی" اشیاء بھی وہاں (یعنی خارج میں) ہیں
اور اس لئے ہماری فکر و فہم سے آزاد ہیں۔ اور ان اشیاء کا کیا حشر ہوگا جن کو ہم قطعی موضوع فکر
سمجھتے ہیں، مثلاً ریاضی کے تصورات، اعداد، مکمل دائرہ، منطقی قواعد، مفروضات، قوانین فطرت کے
متعلق ہماری آزمائشی اور برابر بدلتے رہنے والے تصورات، مجردات عقل، اور ساری کلیات
کی دنیا۔ فہم عامہ کا کہنا تو یہ ہے کہ کم از کم یہ اشیاء ضرور نفسی ہیں۔

اگر ہم اُن کو نفسی مانے لیتے ہیں تو مدرکات کے استقلال اور آزادی کے دعوے میں تو ہمیں ترمیم کرنا ہوگی، کیونکہ ذہنی اشیا ہمارے مدرکات سے ملی جلی بلکہ ان کا جزولاینفک ہیں، مدرکات اور تصورات میں کوئی حد فاصل کھینچنا ایک اور دورا اپنانا ہوگا جو اسی طرح قابل اعتراض ہے جس طرح صفات ذاتی و عرضی کی تفریق کے متعلق تھا، چنانچہ جدید حقیقت ہمت سے کام لے کر اپنے اصول پر قائم رہتی ہے اور اس بعید از قیاس شق کو منظور کرتی ہے کہ ہمارے تصورات بھی اپنے وجود میں ہماری فکر سے آزاد اور مستقل ہیں۔

منطق اور ریاضی کے حقائق اپنے مقام پر درست ہوتے ہیں خواہ اُن کے متعلق کوئی سوچے یا نہ سوچے، اب اگر کامل دائرے، خطوط مستقیم وغیرہ اپنی دائمی کلیات کے ساتھ فطرت میں موجود نہیں تو ان کے لئے ایک نئی دنیا کی بنا ڈالنا چاہئے یعنی ایک عالم اعیان جہاں ہماری فکر ان سب کو بغیر تخلیق کی زحمت اٹھائے موجود پا سکتی ہے۔

۲۱۲۔ یہاں جدید حقیقت کو اپنی منطق ہی سے مدد نہیں ملتی بلکہ تاریخ فلسفہ کے ایک عنصر سے بھی مدد ملتی ہے جس کی طرف ہم نے ابھی اعتنا نہیں کیا ہے اور جو اپنے تئیں "حقیقت" ہی کہتا ہے لیکن جس کا ماخذ ارسطو نہیں بلکہ افلاطون ہے۔ افلاطون کے نزدیک "اعیان" ناقص افراد کے کامل و کلی نمونوں کی حیثیت سے بالکل حقیقی ہیں اور اُن کی حقیقت کے معنی یہ ہیں کہ اُن کی ایک دائمی اور ناقابل تغیر ہستی ہے جو صرف مادہ ہی سے آزاد نہیں جو اُن کی شکل و شباہت کی نقل کرتا ہے بلکہ ہر نفس سے بھی جو اُن کا تصور کرتا ہے مطلقاً آزاد ہیں، زمان و مکان میں موجود ہونا ان کی ہستی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ افراد اور مشخص اشیا جو زمان و مکان میں ہیں وہ عارضی ہیں اور نہ وہ ہمارے تصور میں منحصر ہیں اس لئے کہ ہم بھی آتے جاتے رہتے ہیں، اُن کا امتیاز ہستی اس سے بالکل جداگانہ ہے جس کے متعلق "کہاں" اور "کب" اور "کس طرح" کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہم اس مسئلہ کو ایک مثال کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں جس کو افلاطون نمونہ کے شہر کے بیان میں استعمال کرتا ہے:۔

"اب میں سمجھا آپ اس شہر کا ذکر کر رہے ہیں جس کے ہم بانی ہیں اور جس کا وجود صرف

ہمارے خیال میں ہے کیونکہ جہاں تک میرا خیال ہے ایسا کوئی شہر روئے زمین پر نہیں ہے"

"عالم بالا پر (میں نے جواب دیا) اس قسم کے شہر کا نمونہ موجود رہتا ہے، جو چاہے وہ دیکھ سکتا ہے اور دیکھ کر اس کے مطابق اپنی تہذیب کر سکتا ہے"[1]

افلاطون کے اس نظریہ کی آواز بازگشت ہمیں نشاۃ ثانیہ کے اکثر فلسفیوں میں ملتی ہے جو نفس انسانی کو مطلقاً منطق کے ماتحت سمجھتے ہیں، ہم کو بداہتہً کلیات کا عالم ایک ایسا عالم معلوم ہوتا ہے جس کا نظام ایک اٹوٹ طرز کا ہے جس پر ہمارا نہ کوئی اختیار رہی ہے اور نہ کسی طرح کا اثر۔ چنانچہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ہم اطاعت شعارانہ اس کا مشاہدہ کریں۔ جنس جس میں متعدد انواع شامل ہوتے ہیں منطقی حیثیت سے اپنی انواع سے بلند ہی نہیں بلکہ حقیقت کے درجہ میں بھی زیادہ ہے اس لئے کہ نوع جنس سے مشتق ہوتی ہے۔ سب سے بلند ترین کلیہ یعنی ہستی کا وجود اس نظام میں سب سے زیادہ حقیقی ہے اس لئے کہ وہ سب پر محیط اور سب کو ایک شیرازہ میں باندھے ہوئے ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعض مفکرین کے نزدیک اس تمام نظام اعیان کا مستقر جہاں تک کہ اُن کا وجود دائمی موجودات عالم سے علٰحدہ ہے نفس ربانی کہا جا سکتا ہے، اور اعیان خدا کے دائمی تصورات خیال کئے جا سکتے ہیں۔ دوسرے مفکرین کے نزدیک بلند ترین کلیہ خدا ہے، یا بہ الفاظ معکوس یوں کہئے کہ خدا اس بلند ترین کلیہ کے علاوہ جو سب کو اپنے اندر شامل رکھتا ہے کوئی دوسری ہستی نہیں۔

جدید حقیقت، مذہب کی ملتی کورانہ تقلید سے آزاد ہے اور اس نظریہ کو باطل قرار دیتی ہے کہ کلیات اپنی حقیقت کے لئے نفس خدا یا کسی دوسرے مستقر کے محتاج ہیں۔ جدید حقیقت اس افلاطونی (اشراقی) دنیا میں اپنے آپ کو بے تکلف پاتی ہے، جہاں اعیان اپنے وجود کے لئے دوسرے کے محتاج نہیں بلکہ اس دنیا میں اپنا مستقل حق وجود رکھتے ہیں۔

۲۱۳۔ اس کامل و دائم عالم نظام میں، جس کو نفس کی دوسری دیکھی ہوئی چیزیں مثلاً خواب و تخیل وغیرہ کو شامل کرنا غلط معلوم ہوتا ہے لیکن کیا کسی امر کو نفس کے اندر سمجھ لینے سے وہ معروضی نہ رہ

---

[1] جمہوریت از افلاطون، دفتر نہم ۵۹۲

جس طرح اور موجودات ہیں؟ وہ ربط جو خواب میں میرا تعاقب کرتا ہے محض میرا مخلوق نہیں، ورنہ میں فوراً اس کا خاتمہ کر دیتا۔ خواب کے مناظر اس قدر گوناگوں ہوتے ہیں کہ اگر مجھ سے کہا جائے کہ میں ان سب کی تصویر بناؤں تو میرے لئے ناممکن ہوگا۔ چنانچہ اس تمام واقعی اصول پیدا کرنے میں میرے ارادہ کو دخل نہیں معلوم ہوتا۔ تو کیا ان تخئیلی اشیا کے لئے ہم کوئی دوسرا عالم، کوئی دوسری اقلیم تسلیم کریں۔ (جو اگرچہ دائرہ اور اعداد کی طرح سرمدی و لازمی نہیں ہیں) اور ہم پروفیسر ہولٹ کے ہم زبان ہو کر یہ کہنے لگیں کہ غیر حقیقی اشیا بھی حقیقی اشیا کی طرح موضوعی نہیں ہوتیں، کیونکہ ایک شے معروضی ہوتے ہوئے بھی غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔

ایک غیر تعلیم یافتہ شخص کے نزدیک خواب کوئی نفسی تجربہ نہیں بلکہ ایک دوسری دنیا کی فی الواقع سیر ہے، لیکن وحشی بھی غلطیاں کرنے کا اقبال کرتے ہیں مگر وہ لوگ جن میں سوفسطائیت اور تصنع زیادہ پیدا ہو گیا ہے۔ وہ غلطی اور خواب دونوں کو قطعی طور پر ذاتی تصورات قرار دیتے ہیں۔ چارلس پیرس کا خیال تو یہاں تک ہے کہ ایسا کسی غلطی یا ناواقفیت کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہے کہ ہم کو سب سے پہلی بار شعور ذات ہوتا ہے۔ بہرحال فہم عامہ اور فلسفہ کی نظر میں اگر لفظ موضوعی کے کچھ معنی ہو سکتے ہیں تو وہ بھی نجی تخیلات ہیں، جن میں کوئی دوسرا شریک نہیں، اور جو معروضات کے متعلق میری تصدیقات کو غلط راہ پر ڈال دیتے ہیں۔

لیکن فہم عامہ حقیقت کا آخری معیار نہیں ہو سکتی۔ اگر جدید حقیقت کو اس اصول کا قطعی طور پر قائل ہونا ہے کہ تصورات ذہنی نہیں ہوتے تو اس کو فہم عامہ کو خیرباد کہنے کے لئے تیار ہو جانا چاہئے۔ جو دشواریاں ہمارے پیش نظر ہیں، ان کے لحاظ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ غلطی کا کوئی معقول نظریہ بنانے کے لئے حقیقت کو غیر معمولی ذکاوت سے کام لینا ہوگا لیکن یہ امر جدید حقیقت کے حامی کے لئے ہمت شکن نہیں ہے۔ ذکاوت اس کا امتیازی وصف ہے کیونکہ جدید حقیقت ایک نہایت نازک خیال فلسفہ ہے۔ اس کی یہ خصوصیت خاص طور سے قابل لحاظ ہے کہ وہ فہم عامہ کے پیٹ سے پیدا ہو کر ایک تنومند فلسفہ کی شکل میں پروان چڑھتی ہے۔ جس کی

موشگافیاں دوسرے فلسفوں کے مقابلہ میں زیادہ بعید از قیاس معلوم ہوتی ہیں اور ان پیچیدگیوں کا خمیازہ اس کو اس لحاظ سے زیادہ بھگتنا پڑتا ہے کہ اس کے اراکین ایک دوسرے سے نہایت مختلف نتائج پر پہونچتے ہیں۔ ہم نے یہاں تک صرف پہلے قضیہ سے بحث کی ہے یعنی صرف اس مسئلہ پر نظر کی ہے کہ اشیا علم اپنے وجود کے لئے نفس کے محتاج نہیں ہوتے۔

۲۱۴۔ دنیا میں کثرت ہی کثرت ہے نہ کہ وحدت، اس لئے تحلیل ہی حقیقت تک رسائی کا طریقہ ہو سکتا ہے

قارئین کرام نے محسوس کیا ہوگا کہ پہلے قضیہ کے تحت میں حقیقت کے تمام دلائل کا رُخ موضوعی تصوریت کی جانب تھا لیکن آج کل بہت کم ایسے حامی تصوریت ہیں جو اس کے مدعی ہوں کہ موجودات اپنے وجود کے لئے علم کے محتاج ہیں۔ بہت سے ان میں یہ کہتے ہیں کہ اشیا کا وجود ہمارے علم میں ہے یا ان کی قدر اور معنی میں ہے اور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ موجودات کے وجود کا سرچشمہ انسان محدود علم نہیں ہے۔ معروضی تصوریت کے حامی کی نظر میں ہمارا سارا ادراکی علم فاعلی اور تخلیقی ہونے کے بجائے انفعالی ہے اور وہ حامی حقیقت سے اس بات میں متفق ہے کہ جس چیز کا ہم کو علم ہوتا ہے، وہ ہمارے "باہر" ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ جہاں تک اس قضیہ کی تردید کا سوال ہے کہ موجودات کا وجود ان کے علم پر مبنی ہے، تصوریت کو کوئی صدمہ نہیں پہونچتا۔

لیکن معروضی تصوریت چاہتی ہے کہ عالم کو ایک وحدت تصور کیا جائے اور اس وحدت کو جو اپنی ماہیت میں "ذہنی" ہے مختلف موجودات عالم کا ماخذ سمجھا جائے نہ کہ ان کا مرکب یا ان کی پیداوار۔ چنانچہ اگر جدید حقیقت کا دوسرا قضیہ صحیح ہے تو معروضی تصوریت کو ماننا دشوار ہو جاتا ہے۔

۲۱۵۔ طبیعیات کی تحلیل سالمہ، جوہر اور برقیہ کا انکشاف کرتی ہے۔ حقیقت اور سائنس کے عام عقائد کے مطابق یہ چیزیں علی الترتیب حقیقت سے زیادہ قریب ہوتی ہیں۔ جب ہم گیس کو متعدد سالمات کا ایک مرکب سمجھتے ہیں تو ہم حقیقت سے زیادہ قریب ہیں، بہ مقابلہ اس کے جب ہم گیس کو ایک سیال شے سمجھتے ہیں۔ اور جب ہم اپنی ذہنی خوردبین سے تجربہ کی آخری حد تک

پہونچ جاتے ہیں تو حقیقت سے اور بھی زیادہ قریب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح حیاتیات میں نامیہ کی تحلیل خلایا میں کی جاتی ہے اور نفسیات میں نفس کو احساسات یا تجربہ کی چھوٹی چھوٹی چوٹوں میں تحلیل کیا جاتا ہے۔ کیا یہ وحدتیں اور ما کانیاں بھی بہ مقابلہ مجموعی و کلی نامیہ اور نفس کے حقیقت کے زیادہ قریب ہیں۔ حامی حقیقت کا اندیشہ تو یہ ہے کہ موجودات کی ظاہری سادگی ہمیں ہمیشہ گمراہ کرتی رہتی ہے جس کو سادہ نمائی کا مغالطہ کہنا بے جا نہ ہوگا۔ حامی تصوریت اسی مغالطہ کا شکار ہے جب وہ نفس یا ذات کو اصلی وحدت فرض کر لیتا ہے۔

۲۱۶۔ حامی تصوریت اس امر پر خاص طور سے زور دیتا ہے کہ تحلیل عناصر کے علاوہ اور باتوں کا بھی انکشاف کرتی ہے، مثلاً اشیاء کے درمیان "علائق"۔ ان علائق کی مختلف "انواع" باہمی تعامل کے طریق، جن کو ہم قوانین کہتے ہیں۔ یہ تمام نظم و دربست اور قوانین بھی اپنی جگہ حقائق ہیں اور "لاشے" نہیں سمجھے جا سکتے، مکان جس میں جواہر کار فرما ہے کوئی "لاشے" نہیں ہے، ہر جوہر کے دوسرے جوہر کے ساتھ جذب و دفع، نفس کے جوہر کا وجود کا ایک خاص جزو ہے، وہ دو جوہر جن کی ماہیت ہے کہ ایک دوسرے کی کشش کریں دو علحدہ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی شے کے دو رکن ہیں۔ اس لئے کائنات کی کل موجودات چونکہ ایک دوسرے سے متعلق ہیں اس لئے وہ اپنی آخری تحلیل میں ایک ہی ہستی ہے۔

اس کا جواب حامی حقیقت کی جانب سے یہ ہے کہ علائق کی دو قسموں میں جن میں ہمیں امتیاز کرنا چاہئے بعض علائق عنصر کی ماہیت کا خاص جزو ہوتے ہیں جبکہ دوسرے علائق اتفاقی ہوتے ہیں جو عنصر میں کوئی نمایاں فرق پیدا کئے بغیر ٹوٹتے اور جڑتے رہتے ہیں۔ گیس کا ایک سالمہ دوسرے سالمات سے جدا کیا جا سکتا ہے اور وہ تقریباً سالمہ کی حیثیت سے بجنسہٖ برقرار رہ سکتا ہے لیکن ایک خلیہ، نامیہ کے دیگر خلایا سے جدا ہو کر بجنسہٖ خلیہ نہیں رہ سکتا، جدا ہوتے ہی اس کی "روح" پرواز کر جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں خلایا کی ماہیت کی یہ شرط خاص ہے کہ وہ نامیہ کے اندر ہوں اس لئے خلایا کے باہمی علائق کو "داخلی" علائق کہتے ہیں اور وہ خلیہ کے اجزاء ترکیبی میں شامل

ہیں۔ لیکن ایک سالمہ کا دوسرے سالمہ سے علاقہ یا زیادہ عام فہم لفظوں میں ایک اینٹ کا دوسری اینٹ سے علاقہ "خارجی" علاقہ ہوتا ہے کیونکہ کسی اینٹ کا دوسری اینٹ سے جدا ہونا اس کی ماہیت کے منافی نہیں۔ جدید حقیقت علائق موجودات سے انکار نہیں کرتی اس لئے کہ وہی کائنات کی تشکیل کرتے ہیں اور نہ اسے اس امر سے انکار ہے کہ علائق کی بجائے خود حقیقت ہے بلکہ وہ خود اس امر کی مدعی ہے کہ اکثر علائق محض خارجی نوعیت کے ہوتے ہیں، بالخصوص وہ باہمی بندش کے رشتے جو ساری کائنات کو آپس میں باندھے ہوئے ہیں ان میں تصورات و اشیا کے باہمی علائق بھی شامل ہیں، چنانچہ جو حقیقت ہمارے پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ مستقل اور علحدہ علحدہ ہستیوں کی متعدد جماعتیں ہیں جو ایک دوسرے سے آزادانہ علاقہ رکھتی ہیں یعنی "ماحصل" بالآخر "کثرت حقائق" ہے۔

۲۱۷۔ ایسی حالت میں ہمیں کائنات پر نظر جزو سے کل کی جانب ڈالنا چاہئے نہ کل سے جزو کی جانب اور "نفس" چاہے وہ جو کچھ بھی ہو ہمیں تحلیل کے نتائج کا اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک یہ طے نہ ہو جائے کہ آیا وہ اصلی اور بسیط ہونے کا دعوی کر سکتا ہے یا نہیں، اور یا وہ مختلف عناصر کا ایک مرکب ہے؟ بہ ظاہر، حامی حقیقت کا رجحان دہریت کی جانب زیادہ معلوم ہوتا ہے، جس کا کہنا یہ ہے کہ نفس اس وقت تک معرض ظہور میں نہیں آتا جب تک نامیہ اپنے نظام عصبی کے ساتھ ظہور پذیر نہ ہو جائے اور اس نوعیت کے غیر ذہنی لیکن واقعی اجزاء کے یکجا ہونے سے جو شے پیدا ہوتی ہے وہ ایک مرکب ہوگا نہ کہ کوئی بسیط شے۔

نفس کی قابل اطمینان پیمانہ پر تحلیل، جدید حقیقت کا ایک ناتمام کام ہے جو بہر حال فلسفہ کی ایک نو خیز تحریک ہے لیکن نفس کی تحلیل کے چند من چلے خاکے بن چکے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ جری اور اصولاً سب سے زیادہ سادہ ہولٹ کا نظریۂ شعور ہے۔

ہولٹ کے نزدیک نفس بھی چند عناصر سے مرکب ہے، فرض کیجئے احساسات سے لیکن یہ احساسات فقط نفس کے "نہیں ہوتے" بلکہ وہ مادی موجودات کے بھی عناصر ہیں جیسے کسی دوسرے

ہر جگہ بنا ہوا ہوتا ہے جس کا تعلق دونوں طرفوں سے ہوتا ہے اور پھر کسی سے نہیں۔ اسی طرح احساسات نفس کا بھی جزو ہیں اور فطرت کا بھی جس کا فیصلہ دوسرے اجزا کے میل سے ہوتا ہے۔ بجائے خود وہ چند غیر جانبدار ہستیاں ہیں۔ جب وہ دوسری اشیا کے ساتھ سلسلۂ علت و معلول میں ظاہر ہوتی ہیں تو وہ موجودات کے اجزائے ترکیبی ہیں اور جب وہ اس نظام کے اجزا ہوتے ہیں جسے ہم حافظہ کا تسلسل کہتے ہیں تو وہ نفس کے اجزا ہیں۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ علم اشیا کو وجود میں نہیں لاتا، بلکہ وہ اشیا کے ساتھ ایک شفاف رشتہ کا نام ہے۔ جاننے والا اشیا، اور ان کے باہمی اثر و تاثر سے باہر نہیں۔ اس لئے ایک عالم و معلوم کا رشتہ، یا کوئی شعور، کائنات میں کوئی مستقل ہستی نہیں بلکہ نفس اور علم، ان ہی غیر جانبدار ہستیوں کا نظام حافظہ میں باہمی عمل ہے۔ نفس کبھی موجودات کی ان بے شمار غیر جانبدار ہستیوں میں سے کچھ منتخب کر لیتا ہے اور اس انتخاب کا انحصار اس ردِ عمل پر ہے جو نظام عصبی اپنے ماحول کے ساتھ انجام دے سکتا ہے۔ خواب، تخیلات، غلط تصدیقات یہ سب غیر جانب دار چیزیں ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تخیل کی ایسی دھجیاں ہیں جو دوسرے غیر جانبدار اجزا سے میل نہیں کھاتیں۔

چنانچہ نفس ان ہی اجزا کا ایک غیر مستقل اور عارضی مرکب ہونے کی حیثیت سے (جو اجزا اپنی جگہ نسبتہً مستقل ہیں) کائنات کا تخلیقی جوہر ہونے کے بالکل ناقابل ہے۔

۲۱۸۔ تیسرا قضیہ۔ تصوریت کی مجوزہ وحدتِ کائنات، ایک لحاظ سے بے معنی اور دوسرے لحاظ سے غیر اخلاقی ہے کیونکہ اس کا منشا ایک ہی شے میں خیر و شر کو مدغم کر دینا ہے۔

بے معنی اس لحاظ سے ہے کہ جو حکم "کل" پر لگایا جاتا ہے اس سے پھر کسی "جزو" کا استثنا منطقاً نادرست ہے۔ نفس غیر ذہنی اشیا کی ضد ہے اور اسی ضد میں اس کے مخصوص معنی مضمر ہیں۔ جب ہم ہر شے کا جوہر نفس کو قرار دیتے ہیں تو یہ ضد فنا ہو جاتی ہے اور اس لئے قضیہ کا مفہوم خبط ہو جاتا ہے۔ ہر شے کا مرجع نفس کو ٹھہرانا بالآخر ایک نہایت کٹھن فعلِ عبث ثابت ہوتا ہے، بالخصوص جب ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اپنے نفس کی نوعیت کیا ہو گی جو مطلق اور محیطِ کل ہے۔

اخلاق کے منافی اس بنا پر ہے کہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ خیر و شر جو کائنات میں اپنی اپنی جگہ پائے جاتے ہیں نفس مطلق میں آکر ایک دوسرے سے بغل گیر ہو جاتے ہیں اور ان کا تضاد مٹ جاتا ہے۔ اگر نفس مطلق خیرِ مطلق بھی ہے۔ تب دنیا کا شر ایک نظر فریب مظہر ہے، جس کو اگر ہم مطلق نقطۂ نظر سے دیکھیں تو غائب ہو جاتا ہے اور علیٰ ہذا ہماری نظر سے بھی اسی مناسبت سے غائب ہوتے رہنا چاہئے جتنا کہ ہم اس مطلق نقطۂ نظر کے قریب آنے میں کامیاب ہوتے جائیں۔ حامی حقیقت کے نزدیک اس نظریے سے اخلاقی لاپرواہی اور کوتاہی عمل میں ہمت افزائی ہوتی ہے اور گویا بدکرداری کا ایک بہانہ ہاتھ آتا ہے بقول اسپالڈنگ[1]:۔

"چاہے سارے فلسفے فنا ہو جائیں لیکن ایک فلسفہ ضرور باقی رہے گا جو شر کو شر کے مقام پر رکھے گا اور ہر اس دلیل کو جو اس کے وجود کے خلاف ہو باطل تصور کرے گا۔ شر تو شر ہے، نہ ہم اسے کسی دوسری شے میں تبدیل کر سکتے ہیں اور نہ دلیل کے زور سے اس کے وجود کو عدم ثابت کر سکتے ہیں۔"

نفس مطلق کا وجود (بشرطیکہ ایسی کوئی شے ہو) کائنات کے حقیقی معاملات میں خیر و شر ہی کا ساتھ ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو اس کا وجود مستقبل کی بہبودی کی کس طرح ضمانت کر سکتا ہے۔ مطلق نفس کے پیرایہ میں بھی اسی طرح غیر جانب دار ہونا چاہئے جس طرح مادہ کے لباس میں۔ اس لئے کہ ہر وہ شے جو کل اشیا کو محیط ہونے کی مدعی ہو اس کو کسی کا طرفدار نہ ہونا چاہئے لیکن اخلاقی زندگی اس قسم کی پاسداری کی طالب ہے۔ اس لحاظ سے حقیقت عملیت کے بالخصوص ولیم جیمس کے ہم خیال ہے جس نے نہایت دلیری سے مطلق کو "مابعد الطبیعیاتی عفریت" کہہ کر اس کی تحقیر کی (مذہبی تجربات کے انواع ص ۴۴۷ اور ملاحظہ ہوں خطوط ولیم جیمس ص ۱۳۵)

حقیقت کے دعوے اور تصوریت کی تنقید کے لئے جو حقیقت میں شامل ہے اسی قدر بحث کافی ہے۔

---

[1] پروفیسر ای۔ جی۔ اسپالڈنگ، "میں کیا ہوں"، ص ۲۴۵

باب ۲۹

تنقیدِ حقیقت

۲۱۹۔ حقیقت ایک ایسا نظامِ خیال ہے، جو شروع ہی میں خلافِ معمول نہایت صفائی سے اقبال کر لیتا ہے کہ وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اس کے مسلمات میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شے فکر سے الگ رہ کر نہ پائی جا سکتی ہے اور نہ تصور کی جا سکتی ہے ہاں وہ یہ ضرور تنبیہ کرتا ہے کہ نفس کو مرکز قرار دے کر نتائج نکالنے میں عجلت نہ کرنا چاہیئے۔

وہ عمل ادراک کی تحلیل کرتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ وہ شے، جو محل ادراک ہے مدرِک سے آزاد ہے، جس کے یہ معنی نہیں، کہ مدرِک سے اس کا کوئی علاقہ نہیں یعنی کوئی ایسا علاقہ نہیں جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کا مدرِک پر انحصار ہے گویا ادراک کے وقت مدرِک اس کے وجود کا سبب اور خالق ہے۔ مدعی حقیقت بلاشبہ اس دعویٰ میں حق بجانب ہے کہ ادراک کے وقت ہم محسوس نہیں کرتے کہ ہم اشیا کی تخلیق کر رہے ہیں لیکن یہ کافی ثبوت نہیں ہے، اس لئے کہ اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ شے مدرِک کے ادراک پر انحصار کے جتنے پہلو تھے ان میں سے کوئی فروگذاشت نہیں ہوا، ہم کو یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ شے مدرِک نفس سے علیحدہ وجود رکھنے کے قابل ہے اور اس کا فیصلہ جماتی یا نفسی تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس آزمائش سے کہ آیا ہم اشیا کا فکر سے علیحدہ تصور کر سکتے ہیں، جو بداہتہً ناممکن العمل تجربہ ہے۔ اس احمقانہ نظریہ کی ڈرڈو ہیوم جیسے مرتبہ کے مفکر نے تائید کی ہے تحلیل سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا مدرَک، مدرِک سے جدا ہے (یا) خارجی علاقہ رکھتا ہے (تحلیل سے ہمیں صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ مدرَک کا مدرِک پر مبنی ہونا ثابت نہیں۔

حقیقت اپنی تائید میں تین وجوہ پیش کرتی ہے پہلی وجہ تو تصوریت کے دلائل کی نارسائی ہے جس کی وجہ سے ہماری طبیعت اس کی طرف سے ہٹ جاتی ہے تیسری وجہ فہم عامہ کے وہ وجدانات ہیں، جو تصوریت نظرانداز کر دیتی ہے۔ تیسرے ایک منظم نظریہ کائنات کی تشکیل ہے جس کی بنا نظری مفروضات پر نہ ہو۔

۲۲۰۔ یہ سب وجوہ جہاں تک کہ وہ پایۂ ثبوت پر پہونچ سکتے ہیں نہایت موزوں ہیں۔ تیسری وجہ کے متعلق اتنا کہنا ضروری ہے کہ اس سے حقیقت کی فی الجملہ تائید نہیں ہوتی اس لئے کہ ابھی تک کوئی مدلل نظامِ حقیقت وجود میں نہیں آیا ہے۔ پہلی اور دوسری وجہیں البتہ ٹھوس ہیں۔ اس میں شک نہیں کسی فلسفیانہ اصطلاح کو تکیہ کلام بنا لینے سے سننے والوں کی طبیعت اکتا جاتی ہے اور تنفر سا پیدا ہوتا ہے مثلاً اس امر کی تکرار کہ جہاں جہاں احساس ہے وہاں علم ہے اور یہ احساس اس وجدان کی حد تک پہونچ جاتا ہے کہ تصوریت اپنی موجودہ شکل میں اپنے نتائج بلا ثبوت قبول کرتی جاتی ہے چنانچہ پہلی وجہ دوسری وجہ میں ضم ہو جاتی ہے اور یہ لطف کی بات ہے کہ وہ نظامِ فکر جو اپنی عقلیت پر نازاں تھا اپنی سفارش میں وجدان کا سہارا ڈھونڈنے لگتا ہے یعنی وہی وجدان جو اُس کے اور تصوریت کے درمیان مابہ الامتیاز تھا۔

میرے خیال میں جدید حقیقت کا ایک اہم جزو فلسفیانہ رجعت پسندی ہے یعنی کائنات کے سیدھے سادے نظریہ کی جانب بازگشت اور یہ دیکھنا کہ جو وجدانات نسل بعد نسل چلے آتے ہیں اُن کی از سرِ نو تنظیم سے کیا نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے۔ اس مفروضہ کا تجربہ کیجئے کہ آیا اشیا اسی طرح اپنی جگہ قائم ہوتی ہیں جب وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہیں۔ اس مفروضہ کا تجربہ کیجئے کہ نفس ایک بڑی دنیا میں ہے نہ کہ دنیا کسی نفس میں۔ دنیا کو مستقل حقیقی چیزوں کا مرکب تصور کر کے دیکھئے اور پوری طرح اس خیال سے اتفاق کیجئے کہ نفسِ انسانی فطرتاً اور عادتاً حقیقت پسند ہے چنانچہ حقیقت کو اس قدر اپنے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے جس قدر رفع تنقید کی۔ اگر یہ صحیح ہے تو ایک نظامِ فلسفہ کے لئے۔ اس سے زیادہ اور کیا خوش قسمتی کی بات ہو سکتی ہے کہ وہ سرے سے اپنے متعلق

بارِ ثبوت سے سبکدوش ہو جائے۔ جدید حقیقت کی اصلیت ہے جو تجربہ کی ایک بہ طرز تعبیر ہے۔

۲۲۱۔ اس میں شک نہیں کہ یہ وجدانات بھی دیگر وجدانات کی طرح توضیح طلب ہیں اور ہم کو اس عام خیال کا جائزہ لئے بغیر نہ چھوڑ دینا چاہئے کہ انسان فطرۃً حقیقت کی طرف مائل ہے۔ ذرا یاد کیجئے کہ برکلے کا دعویٰ تھا کہ وہ فلسفیوں کے مقابلہ میں عوام کے نقطۂ خیال کا ترجمان ہے۔ فہم عامہ کا وجدان، مستقل اشیاء کے متعلق کیا کہتا ہے؟

میرے خیال میں صرف یہ کہ میں اپنے میں کوئی غیر معمولی تبدیلی کئے بغیر اشیا میں تبدیلی پیدا کر سکتا ہوں اور اشیا اپنے مشاہدین میں اپنے کو تبدیل کئے بغیر تبدیلی پیدا کر سکتی ہیں۔ جب میں کسی اینٹوں کی دیوار یا درخت کی جانب متوجہ ہوتا ہوں تو اس وقت میں خاص طور پر اپنی جانب متوجہ نہیں ہوں چنانچہ جب میری توجہ اینٹوں کی دیوار سے اچٹ کر درخت کی طرف جاتی ہے میں اپنی ذات میں کوئی تبدیلی محسوس نہیں کرتا، ذات اشیاءِ محسوسہ کی رو میں ایک قائم شے ہے، یعنی ایسی شے جو ہمیشہ میرے ساتھ رہتی ہے۔ علیٰ ہٰذا جب میں دیوار سے اپنی توجہ ہٹا لیتا ہوں اور کوئی اور مشاہدہ کرنے والا میری جگہ لے لیتا ہے تو وہ وہی دیکھنے لگتا ہے جو میں دیکھ رہا تھا یعنی اب یہ دیوار مشاہدین کی رو میں ایک قائم چیز بن جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مشاہدین اور دیوار میں ایک دوسرے پر مبنی نہیں لیکن دو امور پر فہم عامہ خاموش ہے، ایک تو یہ کہ جب میں اپنی ذات کی جانب متوجہ ہوتا ہوں تو میرے شعور میں کوئی خارجی شے نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ درست نہیں اس لئے کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی خاص خارجی شے کو نظرانداز کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ رہ سکتا ہوں لیکن یہ صحیح نہیں کہ ان کو بہ حیثیت مجموعی نظرانداز کیا جا سکتا ہے، یعنی کل فطرت کو نظرانداز کرنا میرے اختیار سے باہر ہے۔ علیٰ ہٰذا فہم عامہ اس مسئلہ پر بھی خاموش ہے کہ خارجی شے جو میرے نفس یا آپ کے نفس کی محتاج نہیں وہ بہ حیثیت مجموعی کل نفوس سے آزاد ہے اور جیسی ہے ویسی ہی اپنی جگہ قائم رہ سکتی ہے۔

ایک وجدان اس مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اس کو موضوعیت کے

خلاف بطور دلیل مزید کے پیش کیا ہے کہ:۔

یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک مشترک عالم خیال بغیر ایک مشترک عالم محسوسات کے کس طرح قائم ہو سکتا ہے۔

اس کا یہ مسلمہ ہے کہ ایک مشترک عالم خیال ہونا چاہئے ورنہ ہم ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کس طرح کریں گے لیکن سوال یہ ہے کہ پھر اس وجدان سے کیوں نہ مدد چاہی جائے جس کا یہ کہنا ہے کہ محسوساتِ عالم ایک مشترک عالم ہے کیونکہ یہ ہم سب کو مسلم ہے کہ ایک ہی دیوار کو بجائے ایک ایک کر کے دیکھنے کے، ایک جماعت ایک دم سے بھی دیکھ سکتی ہے مجھے ان دیکھنے والوں کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنے کی ضرورت نہیں کہ دیوار ایک مشترک شے ہے، پھر میں یہ کس طرح جانتا ہوں؟ جس شے کو ہم دیوار کی "معروضیت" کہتے ہیں اس سے یہی منشا ہے۔ میں اس کو موضوعی طور پر اپنا نہیں سکتا، اس لئے کہ اس کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ اس کے بہت سے دیکھنے والے ہوں اگر اسی کا نام فہم عامہ ہے اور میرے خیال میں ایسا ہی ہے تو فہم عامہ حقیقت کے اس دعوے کی تائید کرتی ہے کہ علم حاصل کرتے وقت میں اپنی ذات سے باہر چلا جاتا ہوں محسوس شے مجھ سے آزاد ہے اور اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتی ہے کہ میں اپنی ذات سے باہر جانے کی حالت میں ایک ایسی دنیا میں داخل ہو جاتا ہوں جس کے ساتھ میرے نفس کے علاوہ دوسرے نفوس کا بھی رشتہ قائم ہو اور اس لئے یہ مخصوص طور پر حقیقت نہ ہوگی۔ اس نکتہ پر معروضی تصوریت فہم عامہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔

چنانچہ اگر ہم اس تنقیح کے فیصلہ کے لئے وجدان سے مرافعہ کرتے ہیں تو وہ حقیقت کے حق میں کوئی قطعی فیصلہ صادر نہیں کر سکتا۔ لیکن ہم کو حقیقت کے دعوے کی تصدیق کرنا ہے اور اس کے عیب و ہنر کو وجدانی پہلو سے نہیں بلکہ منطقی پہلو سے دیکھنا ہے۔

۲۲۲۔ کیا ادراک کی حقیقی تحلیل درست ہے؟

موضوعیت کی حقیقی تردید کے باوجود معروضی تصوریت ناقص نہیں ٹھہرائی جا سکتی بشرطیکہ

وہ صحیح تحلیل پر مبنی ہو۔ معروضی تصوریت بھی اپنی بنا اس واقعہ پر رکھتی ہے کہ تجربی علم کے حصول کے لیے نفس کو اپنے سے باہر جانا ہے اور (روشن خیال فلسفیانہ دلیل کی پیروی میں) وہ افسوس کرتی ہے کہ بہت سے حامیانِ حقیقت تصوریت کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ کسی شے کا وجود اس کے علم سے عبارت ہے خود برکلے نے اس کی اصلاح کی ہے لیکن ہم اس تحلیل سے اتفاق نہیں کرسکتے جس لحاظ سے معمولی ادراک علم کی ایک انفعالی کیفیت ہے جس میں مستقل خارجی اشیاء ظاہر ہوتی ہیں۔

ادراک میں ذہنی عمل، ایک ناقابل انکار حقیقت ہے محض رنگوں اور صورتوں کی موجودگی کا نام علم نہیں ہے کسی شے کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں اس کا علم ہوگیا اگر ہم اس کے متعلق یہ فیصلہ نہ کرسکیں (مثلاً یہ کہ یہ شے جو سامنے دس فٹ کے فاصلہ پر ہے، ایک دیوار ہے) اور یہ فیصلہ، ایک عمل ہے۔ تجربہ ہمارے اُن سوالات کا جواب ہے، جو نفس کائنات سے پوچھتا ہے اگر سوال کا عمل ہماری جانب سے نہ ہو تو علم بھی نہ ہو۔ ایک نہ پوچھنے والے نفس کے لئے دیوار کا وجود بھی نہیں، اور ایک ایسے پراگندہ دماغ کے لئے دیوار کا وجود اس وقت ذہن نشین ہوتا ہے جب اُس سے ٹکر ہو جاتی ہے اور آگے بڑھنا ناممکن ثابت ہوتا ہے۔

یہی عمل ہے جس سے صحیح اور غلط کا پتہ چلتا ہے رنگ اور شکلیں موجودہ چیزوں کی حیثیت سے ہماری معلومات میں کچھ اضافہ نہیں کرتیں اور اس لئے ان کے غلط یا محض خیالی ہونے کا امکان نہیں ہے۔ میں کبھی غلطی کا مرتکب نہ ہوں گا اگر میں اپنے فیصلہ کو اس قضیہ تک محدود رکھوں کہ فلاں رنگ یا فلاں شکل میرے سامنے موجود ہے لیکن اگر میں یہ کہوں کہ میل بھر کے فاصلہ پر ایک کھڑکی کے شیشہ پر مکھی بیٹھی ہے یا مجھے آسمان پر درد نظر آرہا ہے، تو یہ ایک مغالطہ ہے غلطی اس عمل کا نام ہے جس کا موجودات پر اضافہ کیا جائے۔ میں اُس وقت غلطی کرسکتا ہوں جب میں عمل کروں۔ میری غلطی کی حقیقت میرے علم ہی کے اندر ہے۔ ہر فیصلہ کے غلط اجزاء ہمارے ہی بنائے ہوئے ہوتے ہیں اگر دو فٹ کے فاصلے سے میں صحیح صحیح فیصلہ کرتا ہوں کہ کھڑکی کے شیشہ پر

جو شے بیٹھی ہے وہ مکھی ہے تب بھی میں عمل کر رہا ہوں علم محض ایک شفاف کیفیت کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک عمل ہے۔

لیکن کیا اس عمل سے شے مدرک میں کوئی تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور کیا یہ امر علم کے مفہوم کے منافی نہیں ہے

دراصل یہ سوال بڑا پیچیدہ ہو گیا ہے۔ فرض کیجیے کہ کسی شے کا کوئی عرض مثلاً رنگ محض نفس مدرک کے لئے ہے، چنانچہ دیوار کی اینٹوں کی سرخی، اینٹوں کی ذاتی صفت نہیں ہے اور نہ وہ محض روشنی، رنگ، آنکھ اور دماغ کا ایک مرکب ہے بلکہ دراصل وہ یہ سب ہے اور ان سب کے ساتھ نفس بھی شامل ہے، چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اینٹوں کی دیوار سرخ ہے تو کیا میرے علم نے خارجی شے میں کوئی تبدیلی پیدا کردی اور اس لئے اس کی مقررہ تعریف غلط ہو گئی، ہرگز نہیں۔ اس لئے کہ میں اُن حالات کے متعلق جو سرخ رنگ پیش کرتے ہیں کچھ حکم نہیں لگاتا۔ سرخ رنگ ہو سکتا ہے کہ میرے نفس نے بنایا ہو، (اگر آپ کو یہ ایسی زبان پسند ہو) لیکن واقعہ یہ ہے کہ علم رنگ کو نہیں بناتا، علم کا عمل تصدیق ہے۔ وہ رنگ جو اس وقت اینٹ میں موجود ہے سرخ ہے چنانچہ وہ تحلیل سراپا غلط ہے جو حواس کی موضوعیت کو تسلیم کرکے استنباط کرتی ہے ایسی حالت میں علم خود اپنا ابطال کرتا ہے۔

یہ ملحوظ رہے کہ حامی حقیقت خود اپنے اصول کے مطابق مذکورہ بالا مفہوم میں حواس کی موضوعیت سے اس معنی کو گریز نہیں کرسکتا کہ نفس وقوعِ مظاہر کے لئے ایک ضروری شرط ہے اس کو یقین ہے کہ طریقِ تحلیل حق کی جانب رہنمائی کرتا ہے، اس لئے اینٹوں کی دیوار، روشنی حس بصر اعصاب اور دماغ کے نظام کی تحلیل جو طبیعیات پیش کرتی ہے، وہ مسلم ہے لیکن اس تحلیل کی رو سے روشنی اور اسی کی ساری سادہ اکائیاں، کیا ہیں؟ ریاضی کے چند حسابی عمل جو اپنی ماہیت میں غیر روشن ہیں، حقیقت تاریک ہے۔ اگرچہ اعراض میں اضافہ ہوتا رہا ہے جیسا کہ ارتقاء خارجی سے پتہ چلتا ہے کہ اجزائے لاتجزی ایک دوسرے سے مل کر مختلف کیفیات پیدا کرتے

رہتے ہیں چنانچہ ان امور پر نظر کرتے ہوئے ہم کسی عرض کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ "وہاں" موجود ہے جب تک کہ ہم واقعات کی دنیا میں کچھ واقع ہوتا نہ دیکھیں جس کا اثر کسی عرض کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس معیار پر عمل کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سے نئے اعراض جن کا وجود ارتقاء خارجی مختلف منازلِ ارتقا پر تسلیم کرتی ہے، اُن کے وجود کا استناد ہمارے نقطۂ خیال سے ہو سکتا ہے اُن کے وجود کی لازمی شرط نفس ہی ہے۔ ایسی صورت میں حامی حقیقت عجب گو مگو کے عالم میں پڑ جاتا ہے، اس کو یا تو اپنا اصول تحلیل جس کو وہ حقیقت تک پہونچنے کا زینہ سمجھتا ہے، ترک کرنا پڑتا ہے، یا پھر فطرت میں وہی دوراہہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، طبیعیات کی حقیقی دیوار وہ نہیں ہو جو حس اور ادراک کی دیوار ہے۔

فطرت میں بہت کچھ نفس ہی کے طفیل سے ہے۔ نفس صرف علم کا آلہ نہیں ہے بلکہ زنجیرِ علائق کی ایک کڑی ہے۔

۲۲۳۔ تھوڑی دیر کے لئے فرض کر لیجئے کہ احساسات کا وجود مدرک کے باہر ہے، اور حرارت اس آگ میں بھی موجود ہے جو ذہن سے باہر ہے، تو اُن کلیات کو کیا کہئے گا جو ہمارے ہر علم کی مثال میں، جو ہم موجودات فطرت کے متعلق حاصل کرتے ہیں، داخل ہوتے ہیں۔

ہم نے حقیقت کے نظریۂ خطا کو ماننے سے اس بنا پر انکار کیا تھا کہ ہر فیصلہ میں غلطی کا جزو بوابستہ سیرانجی فعل ہوتا ہے۔ (ملاحظہ ہو بند ۲۰۰) علیٰ ہذا یہ بھی مسلم نہیں ہے کہ کلیات (قوانین اور اجناس میں مجسم ہو کر یا کسی دائمی عالم بالا کے ساکن ہو کر) خارج میں یعنی مفکر کے نفس کے باہر اپنا وجود رکھتے ہیں۔

اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو بہت سرسری اور چلتی ہوئی سی وجہ ہے لیکن چونکہ یہ جزو وجہ ہے اس لئے اُس کے بیان کرنے سے بھی باز نہیں رہا جا سکتا، وہ یہ ہے کہ کلیہ اس طرح سوچا جانا چاہئے جس طرح کسی مقصد کا قصد کیا جاتا ہے یا تقریباً اسی طرح جس طرح گھوڑا گھورا جاتا ہے بجزو سے الگ چڑھی ہوئی نموری کا تصور ایک تجرید محض ہے اور تجرید ایک ایسی شے ہے کہ

اس کا رشتۂ حیات ہماری فکر سے وابستہ ہے

دوسری، اگر ہم کسی کلیہ کو کوئی مستقل خارجی وجود دیتے ہیں تو پھر سب کو دینا ہوگا اور کلیات کی تعداد بے حساب ہے) ہر ممکن تصور کو عالمِ خیال میں جگہ ملنا چاہئے۔ ہر نازک خیالی کو ہر موشگافی کے پہلو میں جگہ دینا ہوگی، یہاں تک کہ یہ سب گڈمڈ ہو جائیں گے۔ ایسا عالم خیال، ہماری فکر کے لئے بالکل بیکار ہے، ہمارے اس ملاءِ اعلیٰ کی حالت اُس مال گودام سے بھی بدتر ہو جائے گی جس میں تِل رکھنے کی جگہ نہ ہو یا پھر اُس کی مثال موسیقی کے ایک ایسے کتب خانہ کی ہوگی جس میں لکھی اور بن لکھی راگ راگنیاں جو کسی آئندہ یا موجودہ آلہ موسیقی پر گائی جا سکتی ہیں، بلکہ جس میں نفس راگوں کے مجرد تصور ضبطِ تحریر میں لائے گئے ہوں، جن میں موسیقی کے لاتعداد وہ خیال بھی شامل ہوں جو بے جوڑ سمجھ کر ترک کر دئے گئے تھے۔ ایسا لاانتہا ذخیرہ اپنے ہمہ گیر سوءِ انتخاب کے کارن بالکل بے کار و بے معنی ہوگا۔ اس سج دھج کا عالمِ کلیات یا عالم جواہر، چاہے جو کچھ بھی ہو، مجھے تو ایک جدید طرز کی دنیا لامعلوم ہوتی ہے جو افلاطون کی مقدر تراشیوں سے بھی محروم ہے یہ تمام ایک انتہائی خام خیالی کی مثال ہے جو حقیقت کے حلقہ بگوشوں کی واقعہ پرستی کا طرۂ امتیاز ہے۔

ولیم جیمس نے نفس مطلق پر یہ اعتراض کیا تھا کہ اس میں رطب و یابس سب شامل تصور کر لیا گیا ہے۔ اس کو دنیا کے ہر معاملہ کی ہر تفصیل سے باخبر رہنے اور یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ ایسا کیوں ہو رہا ہے۔ یہ تصور بیکار معلومات کے گندہ نالے سے کم نہیں۔ اگر یہ تمام امور نفس کی جانب منسوب کئے جا سکتے ہیں جن کا فرض منصبی انتخاب ہے اور جس کا کام موجودات عالم پر غور کرنا ہے تو ذرا تصور کیجئے کہ حامی حقیقت کے اس عالم جواہر دائمی کا کیا حشر ہوگا جو اُس کے خیال میں نفس مطلق کا بدل ہے اور جس سے کوئی شے نہیں چھوٹتی بلکہ سب اُس میں شامل ہے۔

۲۲۴۔ کیا حقیقت تک پہونچنے کی راہ بس تحلیل ہی ہے؟

وہ اکائیاں جن تک عمل تحلیل اپنی آخری منزل تحقیق میں پہونچتا ہے یقیناً غیر حقیقی نہیں ہیں۔ حامی حقیقت اس خیال کو بالکل بجا طور پر بے سروپا بتاتا ہے کہ ہماری فکر کسی شے

کی ساخت کے اندر جس قدر گھستی جائے گی اتنا ہی ہم حق کے قریب ہوتے جائیں گے۔ اجزا لاتجزیٰ بشرطیکہ ہم اُن تک پہونچ سکیں بے شک قابل لحاظ ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ بذاتہٖ کامل اور قطعی ہیں۔

اگر وہ مستقل بالذات اشیا ہیں تو کیا ہم اس واقعہ پر آنکھ بند کرکے ایمان لے آئیں کہ فلاں فلاں ایک ہی طرح کی اشیا ایک ہی سانچے میں ڈھلی ہوئی ہیں اور اُن کے ماخذ کے متعلق مزید تفتیش کی ضرورت نہیں۔ جدید حامیانِ حقیقت نے کونیات میں کوئی نمایاں تحقیق نہیں کی ہے لیکن جو کچھ انھوں نے اب تک کیا ہے وہ یہ ہے کہ ان چھوٹی چھوٹی مخلوقات کو نسبتہً سادہ تخلیقی عمل یا کسی اور قوت کے ظل حمایت کی جانب منسوب کیا ہے جیسے پروفیسر الگزنڈر کا دنیاوی مکان و زمان۔

۲۲۵۔ اس خیال کے خلاف حقیقت کا احتجاج بالکل حق بجانب ہے کہ علائق صرف "داخلی" ہوتے ہیں جو ان اشیا میں جن کے وہ علائق ہیں کوئی تغیر نہیں پیدا کرتے۔ حرکت، تبادلہ، قائم مقامی کائنات میں خارجی علائق پر مبنی ہیں۔ جہاز بندرگاہ سے روانہ ہوتا ہے اور دوسری بندرگاہ میں جیسا تھا ویسا ہی لنگر انداز ہو جاتا ہے۔ اس کے بندوں میں بھی کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

لیکن ہر خارجی علاقہ کے ساتھ ایک داخلی علاقہ بھی ہوتا ہے۔ ایک اینٹ کے لئے بیرونی ہے کہ وہ دوسری اینٹ کے پہلو میں ہے یا اس کے اوپر ہے لیکن یہ کہ وہ مکان میں ہے اور دوسری اینٹ کے پہلو میں ہے یا اس کے اوپر ہے اور یہ امر کہ وہ مکان میں ہے اور دوسری اینٹ کے پہلو میں یا اوپر ہونے کا امکان اپنے اندر رکھتی ہے ایک قابل لحاظ امر ہے۔ خارجی علاقہ داخلی علاقہ کی تفصیل ہے۔ داخلی علائق ناگزیر ہیں اور انہی سے کائنات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے۔

۲۲۶۔ اگر حقیقت تک پہونچنے کی راہ طریق تحلیل ہی ہے تو قیاس اس کا مقتضی ہے کہ اس کے ذریعہ سے سادہ اور بسیط اجزا تک رسائی ہو سکتی ہے اور اگر ہم ایک شے کی تحلیل مختلف طور پر کریں تو اخیر میں ہم ایک ہی سے اجزا تک پہونچیں گے مثلاً نفس چونکہ اسی قسم کے عناصر کا مرکب ہے

جن سے مادی فطرت نے ترکیب پائی ہے (غیر جانب دار اشیا) اس لئے اپنی آخری تحلیل میں وہ بھی اُن بسیط اجزا لاتجزیٰ پر ختم ہونا چاہیے جن کا طبعیات نے انکشاف کیا ہے لیکن کیا ایسا ہوتا ہے؟ نفس کا بسیط عنصر اپنی ماہیت میں ایسا ہونا چاہیے جیسے احساس، کسی رنگ کا نشان یا عصبی جھٹکا۔ لیکن یہ امور طبعیات کا فتویٰ صحیح ہے نہایت پیچیدہ اعمال کا نتیجہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرکب علت بسیط نتائج نہیں پیدا کر سکتی۔ تو کیا یہ ہمارا خیال صحیح نہیں کہ رنگ کا نشان بسیط ہے یا پھر ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ نفسی تحلیل کے بسیط عنصروں اور طبعی تحلیل کے بسیط عنصروں میں فرق ہے؟

یہ دونوں شقیں حقیقت کو پریشانی میں ڈالنے والی ہیں لیکن بہر حال آخر الذکر ناگزیر معلوم ہوتی ہے۔ یہ بالکل ناممکن ہے کہ طبعی تحلیل کی آخری اکائیوں یعنی برقیوں (ELECTRONS) کو ہم ذہنیت کے عناصر بنا دیں۔ چنانچہ یہ نظریہ کہ نفس بسیط غیر جانب دار عناصر کے مجموعہ کی ایک عمودی تراش ہے قطعی طور پر اس نظریہ کے منافی ہے کہ تحلیل حقیقت نما ہے۔

۲۲۷۔ ان حالات میں غالباً صلاح نیک یہی ہے کہ ہم نفس کے اس تصور کو خیرباد کہہ دیں کیونکہ مسٹر رسل کے مخصوص نظریہ کو چھوڑ کر فطرتِ انسانی کا یہ نظریہ سب نظریوں کے مقابلہ میں زیادہ سطحی اور ناقص معلوم ہوتا ہے۔ ایک اور خرابی یہ ہے کہ یہ نظریہ حقیقت کے دیگر بنیادی اصول کے منافی بھی ہے اس لئے کہ نفس اور موجودات کی ایک دوسرے سے آزادی اور علیحدگی اس وقت خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں جیسا (بند ۲۰۶) میں مذکور ہوا کہ ایک ہی نفس کا سابقہ مختلف موجودات سے اور ایک ہی موجود کا سابقہ مختلف نفوس سے پڑتا رہتا ہے اور جبکہ نفس دراصل یکساں حال پر قائم رہتا ہے موجودات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ ہو سکتا تھا کہ نفس میں باتوں کو جو حافظہ میں ہیں یا ہمارے جسمانی احساسات میں جو (حقیقت کے نقطہ نظر سے) نسبتہً استقلال کے مستقر اور آزاد و مستقل اشیا کا مرکز ہیں، چھوڑ کر اور کسی حیثیت سے استقلال کا خاتمہ نہ ہو اس قسم کی اشیا کو نفس سے خارج کر دینے کے بعد نفس کے اندر پھر ایک دوسری چیز تسلیم کرنا ہوگی۔

یعنی نفسی حرکات و اعمال جن کا ہم ذکر کر رہے تھے۔

۲۲۸۔ لیکن ہمیں اپنے اس بھروسہ پر جو طریق تحلیل پر ہے کچھ ترمیم کرنا ہوگی، اس لئے کہ دنیا میں بعض اشیا ایسی ہیں جو بسیط بھی ہیں اور مرکب بھی۔ ایک نقطہ نظر سے بسیط ہیں اور دوسرے نقطہ نظر سے مرکب۔ رنگ کا نشان اسی قسم کی ایک شے ہو سکتا ہے اور نفس اسی قسم کی دوسری شے۔ ایسی اشیا میں تحلیل کو حقیقت کا ایک حصہ ہی حاصل ہو سکتا ہے اور دوسرے حصے اور شاید اہم حصے فروگذاشت ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ نظریۂ تحلیل کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ بساطت کو ایک ہی سمت میں تلاش کرتی ہے یعنی خورد بین کی سمت میں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ کائنات کی بساطتیں غالباً دو قطبی ہیں چنانچہ یہ ممکن ہے کہ کل کائنات اپنے حصوں کے خارجی علائق کو اپنے دامن میں رکھتے ہوئے اور اجزا میں انتشار و آزادی ہوتے ہوئے، اساسی وحدت و بساطت بھی رکھتی ہیں۔

۲۲۹۔ کیا یہ صحیح ہے کہ اشیاء کے درمیان وحدت "اگر اشیا کے درمیان وحدت ہو سکتی ہے" ایک غیر متعلق اور بے معنی خصوصیت ہے بالخصوص کیا خیر کے متعلق تصوریت کا تصفیہ غیر اخلاقی ہے؟

حامی حقیقت کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ کُل کے نفس مطلق کے اندر شامل ہونے سے کوئی دائمی مسئلہ حل نہیں ہوتا لیکن یہ ایک جائز سوال ہے کہ آیا ہم وحدت کو تسلیم کرنے سے باز رہ سکتے ہیں اور آیا حقیقت اس کی مقتضی ہے یا نہیں، کیونکہ کلیات، خواہ اُن کی دنیا علیحدہ ہو اور یا وہ موجودات یا ہماری فکر میں ہوں، جو کچھ ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک نظام کے حامل ہیں، وہ کوئی پریشان اور منتشر ہیولیٰ نہیں ہیں جنس میں انواع شامل ہوتے ہیں اور ایک جنسِ اعلیٰ ہوتی ہے جس میں سب اجناس شامل ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کلیۂ اعلیٰ امتیازی نقیضین[1] سے خالی ہو، لیکن وہ بے معنی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس کے معنی "وہ ہے"۔

---

[1] ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔

جو اس میں شامل ہے یعنی کائنات۔

افلاطون کے اخلاف میں، افلاطونی خاندان کے شجرہ کی ایک شاخ حقیقت کی طرف چلی جن میں فلاطینس اور اسقوطس اریگینا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے اسی نتیجہ پر پہونچ کر، کلیات کی حقیقت سے ایک نوع کی وحدتِ وجود کا استخراج کیا جس نے آئندہ چل کر تصوف، باطنیت یا سریت کی شکل اختیار کی۔ یہ تمام مفکرین حامیانِ حقیقتِ جدید کے ہم خیال ہیں۔ وہ ایسے قضیوں سے جیسے "کل نفس ہی نفس ہے" سخت بیزار ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ وحدت سے گریز کرنا چاہتے تھے، بلکہ اس لئے کہ وہ عجلت پسندانہ عبارت آرائیوں سے خطرۂ بدگمان ہیں۔ زمانہ حال کے تمام علم برادرانِ حقیقت، اگر اپنے مسلمات پر قائم رہیں، تو اگر میں غلطی نہیں کر رہا ہوں، حقیقت کے جامہ میں پیرو سریت ہی ہیں، کیوں کہ ان کو وہ وحدت خیال جو منطق تصورات میں تلاش کرتی ہے، ما بعد الطبیعیاتی وحدت میں بھی ملتی ہے۔

۲۳۰۔ اب رہی اخلاقی دشواری، اس میں شک نہیں کہ کائنات میں خیر و شر کا باہمی تعلق ہر حامی حقیقت کو اس فلسفہ سے بے اعتقاد بنا دیتا ہے جس کی تان واجب الوجود کی مطلق ہستی پر ٹوٹتی ہے۔

حقیقت خیر و شر کو دو متضاد اوصاف کی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے خارجی علاقہ رکھتے ہیں تسلیم کرتی ہے، شر شر ہے اور خیر خیر۔ خیر ایک انسانی معاملہ ہے جو انسانی کوشش اور انسانی آلات کے ذریعہ معرض ظہور میں آتا ہے۔ شر کی بیخ کنی کرنے کی ضرورت ہے، نہ کہ اس کے لئے صفائی پیش کی جائے۔ یہ جنگ بھی انسان کے سر ہو ایک بڑی ذمہ داری ہے۔ مناسب طریقۂ تحقیق سائنسی تحلیل ہے نہ کہ دعائیں مانگنا۔ حقیقت کا نظام اخلاقیات، مسلکِ انسانیت ہی ہو سکتا ہے۔

(جس کے مطابق انسان ساری کائنات کا مرکز تصور کیا جاتا ہے)

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ شر شر ہے۔ شر کو فریب نظر کہنے سے کوئی فائدہ نہیں، شر کا دعوکا بھی شر ہی ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا شر شر ہی ہے کچھ اور تو نہیں یعنی ہر خیر سے قطعاً

خارج ما یہ کہ شر کچھ اور یا کسی اور شے کا جز و بھی ہو سکتا ہے اور اس حیثیت سے کوئی دوسری صفت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے۔ برائیاں، اگر کسی کل میں شامل ہو جائیں، تو اکثر ان کی قلب ماہیت بھی ہو جاتی ہے مثلاً خطرہ جو ہر مہم کے لئے لازمی ہے) ایک خوشگوار محرک کا کام بھی دیتا ہے۔ کسی ڈر، یا لغزش قدم کو جب ہم یاد کرتے ہیں تو بجائے افسوس کے ہمیں بے ساختہ ہنسی آتی ہے۔ اس طرح جذبات کی قلب ماہیت ہمارا آئے دن کا تجربہ ہے، یہ کوئی نظریہ نہیں بلکہ ایک امر واقعہ ہے اور اس کو غیر اخلاقی کہنا سخت حماقت ہے۔

خیر و شر ہمارے تجربہ میں آکر ایک دوسرے سے الگ اور مستقل وجود نہیں رکھتے، کیونکہ وہ نہایت غیر محسوس طریقہ سے تجربہ کرنے والے انسان کے ہر تغیر کے ساتھ خود بھی متغیر ہوتے رہتے ہیں اور چونکہ انسان دوران تجربہ میں وقت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے تو خیر و شر کے کیفیات بھی یکساں نہیں رہتے۔ سقراط کے پیروں سے بیڑیاں کاٹی جاتی ہیں اور وہ پنڈلیوں پر ہاتھ پھیر کر تعجب کرتا ہے کہ کیا کسی تکلیف سے نجات پانے سے زیادہ کوئی اور بھی راحت ہو سکتی ہے لیکن درد جس کو ہر شخص راحت کی قیمت قرار دینے کے لئے تیار ہے وہ شر محض نہیں ہے۔ وہ شر کے ساتھ کچھ اور بھی ہے کسی کو رنجیدہ نہ کہو، سولن کے اس قول میں اس اصلاح کی ضرورت ہے، جب تک وہ مر نہ جائے یعنی جب تک اس کی حیات کا پورا افسانہ ہم جان نہ جائیں۔

لیکن فرض کیجئے کہ ہم نے اس کی داستان حیات بھی جان لی اور فرض کیجئے کہ اس کی داستان بھی، جیسا عام داستانوں کا قاعدہ ہے، مصیبت، توہین اور ظلم پر ختم ہوتی ہے۔ جس کی دادرسی کسی نے نہیں کی اور فرض کیجئے کہ اس کے مصائب کبھی راحتوں میں تبدیل نہیں ہوئے تو یہ ضرور شر محض کی مثال ہوگی۔ اس کے علاوہ اسے کچھ اور نہیں کہا جا سکتا۔ چنانچہ حقیقت کا یہ دعویٰ بے جا نہیں کہ شر میں قلب ماہیت کی محض صلاحیت سے کائنات کے درد کا درماں نہیں ہوتا، تاوقتیکہ واقعۃً اس کی قلب ماہیت نہ ہو جاتی ہو۔

اس تقدیر ہم قیاس کرتے ہیں کہ حقیقت کے نقطۂ خیال سے ہر لمحہ دوسرے لمحے سے مختلف

ہے تحلیل صاف بتاتی ہے کہ وہ جدا جدا ہیں۔ ماضی ماضی ہے۔ اگر حال اور ماضی کے درمیان محض خارجی علاقہ ہے تو موت کے بعد ہر مبتلا مصیبت کا حساب کتاب بند ہو جانا چاہئے اور اس کی مصیبت کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ کائنات کے کسی شر کا قرضہ اس کے ذمہ باقی نہیں رہنا جسے اس نے بیباق نہ کر دیا ہو۔ چنانچہ ہمیں اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سب مصیبت زدہ موت کے گھاٹ اتر جائیں، اس وقت شاید کائنات سارے شروں سے پاک بھی ہو جائے۔

یہ سن کر ہمارے منہ سے فوراً نکلتا ہے کہ یہ قاتلوں کی منطق ہے، حقیقت کا متبع اس سے صاف صاف انکار کرے گا، وہ غیر مغلوب شروں کے میزان سے نفس مطلق کے قرضہ میں اضافہ کر کے واجب الوجود کی بے بسی کی ایک طرح شہادت بہم پہونچاتا ہے، لیکن اس نظریہ کے تحت میں وہ گذشتہ شروں کی ذمہ داری اپنے سر اوڑھ رہا ہے، وہ ماضی کو حال کا زندہ حصہ سمجھ رہا ہے، اور زمان کی تقسیم کا قائل نہیں معلوم ہوتا۔ وہ زمان کے اجزا کی کڑیوں سے ایک اخلاقی سلسلہ بنا رہا ہے۔ اس کے نفس کی وحدت پرستی ایک ایسی شے بنا کر کھڑی کر رہی ہے جسے نہ کرنے کا الزام وہ قادر مطلق پر لگاتا ہے لیکن ایسا کرنے میں اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ غیر مغلوب شرور کا معاملہ نہایت مایوس کن ثابت ہوگا اگر ہم نفس مطلق کا وجود تسلیم نہ کریں جو انسان کی تسلیم و رضا کی سرحد سے باہر ایک اخلاقی سلسلہ کا خالق اور اس امر کا ضامن ہے کہ بظاہر داستان کا خاتمہ حقیقت میں خاتمہ نہیں ہے۔ غور کیجئے تو حقیقت اور دہریت سے یہ لازم آتا ہے کہ اکثر شرور قلب ماہیت کئے بغیر رہ جاتے ہیں، چنانچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تاریخ اور کائنات کی نفسی وحدت[1] کا تصور اگر وہ صحیح ہے تو کوئی غیر اہم اور ناقابل توجہ بات ہے اور یقیناً غیر اخلاقی نہیں ہے۔

۲۳۱- چنانچہ استدلال فی الحال اپنی جگہ قائم ہے، ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ حقیقت نے کوئی مدلل نظام مابعد الطبیعیات بہم پہونچا دیا۔ اور میرے خیال میں کسی مدلل نظام کی بنا تحلیل کے

---

[1] فلسفہ کی جدید تحریکوں میں فلسفۂ تاریخ کی تحریک ہے اور تاریخیت (HISTORICITY) اس کا ایک معرکۃ الآرا اور نہایت دلچسپ تصور ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک نفس انسانی کا ایک جزو ضروری تاریخی بھی ہے، اس تحریک کے علم بردار
JASPER اور HEIDEGGAR، CROCE، E.TROELTSCH، W.DILTHY ہیں

ناقص اصول، خارجی علائق اور مدرک کے باہم آزاد اور مستقل ہونے پر کبھی بھی نہیں جا سکتی۔

یا ایں ہمہ اس میں شک نہیں کہ حقیقت فلسفہ کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دے رہی ہے تصوریت کی مہمل انکاری اور غیر معتدل سادگی کا اس نے خاتمہ کر دیا ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے متعدد نئے مسائل بھی پیش کر دئیے ہیں۔ مثلاً وہ خارجی علم پر زور دیتی ہے۔ اس نے دنیا کی واقعی پیچیدگی کی جانب ہمیں متوجہ کر دیا ہے اور منطقی توجیہ و توضیح کی تکلیف گوارا کیے بغیر ہر شے کو نفس کی جانب منسوب کر دینے کو حماقت قرار دیا ہے۔ اس نے ہر مسئلہ کو ایک ہی قاعدہ کے ماتحت حل کرنے کی کاہلانہ عادت کی اصلاح کی ہے اور مفکرین کی ہمت افزائی کی ہے کہ وہ انفرادی طور پر کائنات کے گوناگوں مسائل پر فکر کریں گویا کائنات کی عادات جاریہ مقامی ہیں اور جیسے ہر فطرت کو اپنا کھیل کھیلنے کی پوری آزادی ہے اور پھر بھی حقیقت کا کام ناتمام ہے۔

اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا ایک نتیجہ یہ ہوگا کہ دہریت ایک نئے روپ میں دنیا کے سامنے آئے گی۔ دنیا کو نفس سے باہر نکال دینے کا ایک فائدہ یہ ہوگا کہ پھر جائی ثنویت، کہ کائنات ہی میں نفس کی جھلک نظر آنے لگے گی نفس کی صفات اور کلیات کا پرتو کائنات میں نظر آئے گا حقیقت تصوریت کا مقابلہ تصوریت کے حربوں سے کرتی ہے۔ اس کو مادی جوہر کی بہ طرفی مسلم ہے کائنات کی "غیر جانب دار ہستیاں" غیر جانب دار نہیں رہ سکتیں۔ کائنات کی صورت شکل تجربہ سے اس قدر ملتی جلتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر بھی کوئی ایسی ہی قوت کارفرما ہے جو ہمارے افکار کا مایۂ خمیر ہے۔

حقیقت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ قاعدہ تحلیل کی گرویدہ ہو کر یہ بھول جاتی ہے کہ انسان کا آلۂ علم دورنگی (BI-FOCAL) ہے جو اس کائنات کے لیے جہاں مرکب بسیط بھی ہو سکتا ہے۔ نہایت مناسب آلہ ہے۔ حقیقت کا ایک نقطہ ماسکہ تو ٹھیک ہے لیکن دوسرا ٹھیک نہیں۔ اگر کائنات کے کچھ رخ ایسے بھی ہیں جو اہل ہوش و خرد سے پوشیدہ لیکن معصوم بچوں پر عیاں ہیں تو ظاہر ہے کہ حامی حقیقت کی آنکھوں سے وہ اوجھل ہی رہیں گے۔ دوسرے ماسکہ کا نام سریت ہے۔

نوع ہفتم

سریت

باب ۳۰

سریت

"موجودات واحد سے جدا ہے، وہ غم مجبوری سے ہمیشہ تڑپتا رہے گا" جلال الدین

"دیوتاؤں، خدا رسیدوں اور خوش باش انسانوں کی زندگی یہ ہے۔ مکروہات دنیوی سے آزادی، اور تنہائی کی تنہا ذات کی جانب پرواز" فلاطینس

۲۳۲۔ ہماری حقیقت پرستی موجودات عالم کو تحلیل کی آنکھوں سے دیکھتی ہے۔ وہ کہتی ہے "چونکہ تم عقل کے حلقہ بگوش ہو، اس لئے تم کو عقل کے نتائج ماننا چاہئے۔ جواہر اور عناصر کثرہ کائنات کے حقائق ہیں۔ وہ نہ ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور نہ اپنے مدرک پر" تصوری اپنے وحدتِ وجود کے تصور میں مست ہے اس لئے کہ وہ تحلیلی فہم کی تحقیقات کو قطعیت سے محروم سمجھتا ہے۔

ہمارے اندر تصوریت کا ایک اور بھی نکتہ چیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ حامی تصوریت سب سے زیادہ تحلیل کا مرتکب ہے۔ کیونکہ (باہمہ ادعائے وحدیت) وہ اپنی ذات میں اور موجودات میں، اپنے نفس میں اور دوسرے نفوس میں، نفس مطلق میں اور کائنات کے دیگر نفوس غیر مطلقہ میں تفریق کرتا ہے۔ اس کا مرکز ایمان ضرور وحدت وجود ہے۔ اس کا اعتقاد ہے کہ تمام نفوس و موجودات، غرضکہ دنیا و مافیہا کا دارومدار اس ایک نفس اعظم ہی پر ہے۔

لیکن دیگر نفوس محدود وہ غیر مطلقہ آزاد ہیں اور ان کو اپنے وجود و عمل کے استقلال و آزادی کا احساس ہے اور فخر ہے۔ علاوہ ازیں فطرت ایک مشترک اور سب سے جداگانہ شے ہے۔ ان سب امور سے شبہ ہوتا ہے کہ حامی تصوریت مکمل طور پر وحدت وجود کا قائل نہیں اس لئے کہ وہ اپنا رشتہ جب حقیقت سے جوڑتا ہے تو عقل ہی سے کام لیتا ہے جس کو وہ آخری نقطہ سمجھتا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ علم جسے ہم معروضی کہتے ہیں وہ بعض حیثیات سے ناقص ضرور ہے اور اس میں مغائرت کا پہلو ضرور ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خبرات اور فیاضی کے امور میں ہمارا معروضی علم واقعات کے لحاظ سے بالکل ٹھیک ہو لیکن اس کی اہمیت ہماری نظروں میں کچھ نہ ہو یعنی وہ معاملہ کی روح سے بیگانہ ہو۔ کاروبار کے انتظام میں باقاعدہ ٹریننگ کسی شخص کو ایک کامیاب منتظم نہیں بنا سکتی۔ وجدان بھی بسا اوقات باوجود اپنی زندہ محسوسات پر ہمدردانہ اور زندگی فہم استعمال کرنے کے محسوسات کو مدرک سے مختلف سمجھتا ہے۔ علیٰ ہذا تصوریت باوجود ان تمام وجدانات کے جو اس تک ہماری رہبری کرتے ہیں ہمیں غیر مطمئن اور زخم مہجوری سے تڑپتا چھوڑ دیتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے وجدان کے آگے بھی کوئی اور منزل ہے جہاں پہونچ کر دوئی کا احساس غائب ہو جاتا ہے اور مدرک اور مدرک یک جان دو قالب ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ کی اس آخری لوح کا یہی نظریہ ہے جو بخلاف حقیقت، وحدت حقیقت کا سبق دیتی ہے۔ اگر حقیقت واحد شے ہے تو اس کا صحیح علم ہمیں اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنے تئیں اس میں جذب کر دیں یعنی جب علم کے معروضی مفہوم ہو من و تو امتیاز پیدا کرتا ہے ختم ہو جائے۔

"دیدار حق یا اس کے بعد کی کیفیت، عقل و ہوش سے مختلف شے ہے، وہ عقل سے زیادہ عقل سے پہلے اور عقل کے بعد ہے۔ اس ضمن میں حاسہ بصر کا مذکور ہی نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ جو دیکھا جاتا ہے اگر ناظر و منظور کو بجائے ایک دو ہستیاں فرض کر لیا جائے۔

وہ دیکھنے والے کو اپنی ذات سے کوئی علیحدہ شے نہیں معلوم ہوتی اس لئے دیدار حق کے بیان سے زبان عاجز ہے۔ اس لئے کہ انسان اس شے کی تعریف ایک غیر کی حیثیت سے کس طرح کر سکتا ہے، جبکہ وہ اس کی ذات کے ساتھ متحد تھے"

(فلاطینس اینادز نہم ششم باب بند ۱۰)

حقیقت موضوع و معروض میں تفریق کرتی ہے۔ تصوریت معروضات کو موضوع کا جزو قرار دیتی ہے۔ سریت کا دعویٰ ہے کہ موضوع و معروض اصل میں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو اور آپس میں ایک جان ہیں۔

۲۲۴۔ کثرت استعمال کی وجہ سے، سریت فلسفہ کی دوسری اصطلاحوں کے مقابلہ میں غلط فہمیوں کی زیادہ متحمل ہے۔ سریت فلسفہ کا ایک نظام ہے، اُسے سحر، نیرنجات اور توہمات سے نہ ملانا چاہئے اور نہ اسے روحانی تحقیقات یا نفسیات کے چوتھے "بعد" کی تحقیق سمجھنا چاہئے علیٰ ہذا وہ کوئی مبہم مذہب، یا انتشار رازکی کوئی پر اسرار کاوش بھی نہیں ہے۔

سریت کا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ ہماری انتہائی ذہنی کوششوں کے باوجود انکشاف حقیقت میں کچھ کسر باقی ہی رہ جاتی ہے۔ اس حیثیت سے سچ پوچھئے تو اس کا رشتہ ضعیف الاعتقادی کے مقابلہ میں تشکیک اور لاادریت سے زیادہ قریب کا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ ایک سری باطنی یا صوفی ایک محرم راز ہوتا ہے، جو رویا حقیقت اپنی آنکھوں سے دیکھتا لیکن بیان کرنے سے قاصر ہے۔ قدیم یونانی پر اسرار جماعتوں کے ممبروں کی طرح، مابعد الطبیعیاتی حقائق کا تخیلی ڈراما دیکھنے کے بعد، پیرو سریت کے لبوں پر مہر سکوت لگ جاتی ہے جس کی وجہ اس کی لاعلمی نہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ بیان کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ (انگریزی لفظ مسٹی سزم "مم" سے مشتق ہے جس کے معنی کسی بات کو جانتے ہوئے چپ رہنے کے ہیں)

اگر ہم غور کریں تو دیکھیں گے کہ سریت کا طریق تحقیق وہی ہے جو وجدانیت کا لیکن ایک منزل اور آگے بڑھا ہوا۔ حامی سریت باوجود اس دشواری کے جو اسے اپنا اعتقاد یا اپنا

رو یا بیان کرنے میں پیش آتی ہے وہ مطلق خاموشی کے اصول پر کاربند نہیں ہے حالانکہ صورت حال کا قدرتی تقاضا یہی ہے۔ لاؤتسے چین کا مشہور حامی سریت اپنے نتائج تحقیق یوں بیان کرتا ہے:

جو جانتا ہے وہ بولتا نہیں

جو بولتا ہے وہ جانتا نہیں

اس لئے عارف اپنا منہ اور اپنے حواس کے دروازہ بند رکھتا ہے۔

خاموشی، ایک فطری طریقہ ہے۔

بایں ہمہ لاؤتسے نے لوگوں کے کہنے سننے سے اپنے خیالات ایک مختصر سی کتاب میں قلم بند کئے ہیں جس کا نام تاؤتے کنگ[1] ہے۔ اکثر حامیانِ سریت نے اپنے اسرار کو ظاہر کرنے کی کوشش سے دریغ نہیں کیا ہے لیکن ان کے بیانات، بر بنائے نقطہ نظر سے (جیسا ہونا ہی چاہئے) چیستان، معموں اور متناقض اقوال کا مجموعہ معلوم ہوتے ہیں۔ اہل سریت کا پیرایہ بیان بالعموم اشارات، کنایات اور تمثیلات ہوتا ہے تاکہ وہ بیان میں آجائیں جو تصورات کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ چنانچہ ولیم بلیک، ڈانتے، جیکب بومے (جرمن سری ۱۵۷۵ء تا ۱۶۲۴ء) دیونیسیس ممبر یونانی عدالت عالیہ (جو تیسری صدی کے ایک گمنام مصنف کا فرضی نام ہے) ان سب کی سریت پر تمام لافانی تصنیفات سے مثلاً فلاطینس کے اینیاڈ، بہاسراتاؤتے کنگ، (جس کا انگریزی میں ترجمہ کرنے کی ہر سال کوشش کی جاتی ہے) ظاہر ہوتا ہے کہ پیروان سریت اپنی مساعی میں حق بجانب ہیں، کیونکہ ہماری بیگانگی تصورات کی لغت کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے تجربہ میں خود ایک گونہ تناقض ہوتا ہے، اور حق کو بیان کرنے میں جو تناقض معلوم ہوتا ہے، اس کے معنی وہی خوب اچھی طرح سمجھ سکتا ہے جسے مشاہدہ حق نصیب ہو چکا ہو۔ ماہر سریت ہی دوسرے ماہر سریت کی بات ٹھیک سمجھ سکتا ہے۔ اگر میں غلطی نہیں

---

[1] کتاب جو ۸۱ فقروں پر منقسم ہے۔

کر رہا ہوں تو سچ پوچھئے تو ہم سب میں فی الجملہ سریت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ ماہر سریت اور کچھ نہیں تو کم از کم ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ کیا حقیقت نہیں ہے۔ اور یہ کہنا چاہئے، اظہار حق کا ایک بالواسطہ طریقہ ہے۔ مثلاً

"وہ عقل جس کا تعقل کیا جاسکے، عقل دائمی نہیں ہے، وہ اسم جو موسوم ہوسکے وہ اسم ازلی نہیں ہے، وہ جس کا کوئی نام نہیں وہی آسمان و زمین کا ماخذ ہے۔۔۔۔۔"

"ایک دھرے میں تیس تیلیاں لگتی ہیں اور وہ جہاں عدم ہے یعنی دھرے کا سوراخ اسی پر پہیے کے کار آمد ہونے کا سارا دارومدار ہے۔ مٹی سے ایک برتن بنایا جاتا ہے لیکن وہ جو اس کا عدم ہے یعنی جوف یا خلا، اسی پر برتن کے کار آمد ہونے کا سارا دارومدار ہے۔ مکان میں دروازے اور کھڑکیاں کاٹ کر ہم مکان بناتے ہیں اور وہ جو اس کا عدم ہے یعنی گنجائش و سکانیت، اسی پر مکان کے کار آمد ہونے کا دارومدار ہے"

"ہم تاؤ (حق) کی طرف دیکھتے ہیں اور ہمیں کچھ نظر نہیں آتا۔ اس کا کوئی رنگ نہیں، ہم تاؤ کو کان لگا کر سنتے ہیں، اس کی کوئی آواز نہیں، ہم تاؤ کو ٹٹولتے ہیں لیکن وہ ہمیں کہیں ہاتھ نہیں آتا، اس کا کوئی جسم نہیں، ہمیشہ، ہاں ہمیشہ تاؤ بے نام نشان رہتا ہے، اور بار بار عدم ہی کی جانب واپس آتا ہے"

"کائنات کی سب سے کمزور چیز، سب سے مضبوط چیز پر غالب آتی ہے (جیسے پانی چٹان پر غالب آتا ہے) عدم ہی حقیقت کا دل ہے۔ اسی سے میری سمجھ میں عدم ادعا کے فائدے آتے ہیں اور خاموش رہنے کا سبق ملتا ہے۔ تاؤ کبھی ادعا نہیں کرتا لیکن وہ سب کچھ جو ہوتا ہے ہو جاتا ہے۔ ان ہوا کچھ باقی نہیں رہتا"

(ماخوذ از تاؤتے کنگ مصنفہ لاؤتسے)

۲۳۴۔ اب ہم سریت کی مختصر تصویر یوں پیش کر سکتے ہیں۔

(۱) حقیقت واحد ہے وہ ایک ایسی وحدت مطلق ہے جو تمام ذری اور کثرتی مسائل مابعد الطبیعیات

کی ضد ہے۔

(۲) حقیقت ناقابل اظہار (ناقابل بیان) ہے۔ اس لئے ہر وہ مسند اور ہر وہ خبر جو اس کے لئے استعمال ہوتی ہے اصلاح طلب ہے۔ ان میں وہ بھی مسندات شامل ہیں جن کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے۔

(۳) حقیقت جس کو ہم اپنے سے باہر کائنات میں تلاش کرتے ہیں، جوہر نفسانی کے مماثل اور اسی کی طرح ناقابل بیان ہے چنانچہ ہم اندر اور باہر دونوں طرف نظر کرنے سے حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اور جو شے ہمیں ہر حالت میں ملتی ہے وہ صرف نوعیت ہی میں یکساں نہیں بلکہ قطعی طور پر ایک ہی چیز ہے۔ آخر میں دونوں انتہائی سرے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں

(۴) یا ممکن ہے (اور یہ امر نہایت اہم ہے) کہ کسی اس واحد مطلق ذات کا کوئی وجدانی علم یا وصل حاصل ہو سکے۔

(۵) اس کے حصول کا اگر کوئی ذریعہ ہے تو وہ نظری استدلالی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔

مذکورہ بالا حالات میں بہرحال، سریت حقیقت کی ضد ہے۔ اس فلسفہ کی رُوح اپنی چشم باطن سے اندر اور باہر یکساں دیکھتی ہے۔ اس کا اندازہ، قدیم ہندوستان کے ایک مشہور کلاسک[1] کے حسب ذیل اقتباس سے ہو جاتا ہے۔

"سامنے والے درخت سے ایک پھل توڑ کر یہاں لاؤ۔" "یہ لیجئے پیر و مرشد۔" "تو اس میں کیا دیکھتا ہے؟" "پیر و مرشد مجھے اس میں چھوٹے چھوٹے بیج نظر آتے ہیں۔" "ان میں سے ایک بیج کے ٹکڑے کر دو۔" "پیر و مرشد تعمیل ارشاد کی گئی۔" "اب تجھے کیا نظر آتا ہے؟" "پیر و مرشد کچھ نہیں۔" وہ بولا "وہ لطیف جوہر جو تو نہیں دیکھ سکتا، اُسی سے حقیقت میں یہ درخت اگا۔ میرے پیارے یقین کر یہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے، وہی رُوح ہے، وہی تو ہے۔ اے سویت کیت۔"

[1] اپنشد۔ مترجم

"ذرا ادھر آؤ۔ نمک کی ایک چٹکی پانی میں ڈال دو، اور کل پھر میرے پاس آنا۔" وہ یہ حکم بجا لایا۔ جب اس سے کہا گیا "وہ نمک جو کل تم نے پانی میں ڈالا تھا مجھے لا کر دو" اس نے تلاش کیا مگر کہیں نہ ملا۔ "اچھا اس طرف سے چکھو کیسا ذائقہ ہے؟" "نمکین۔" "درمیان سے چکھو کیسا ذائقہ ہے؟" "نمکین۔" "اچھا اس طرف سے چکھو کیسا ذائقہ ہے؟" "نمکین۔" "اچھا اب اسے چھوڑ دو اور میرے پاس بیٹھ جاؤ۔" اس نے تعمیل کی۔ فرمایا "نمک فنا نہیں ہوا وہ اب بھی موجود ہے۔" پھر فرمایا "سچ ہے تو بھی جسم کے اندر واجب الوجود کو نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہے۔ وہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے، وہی رُوح ہے، وہی تو ہے اے، سویت کیت۔"

"اگر کوئی اس درخت کو جڑ سے کاٹ دے تو اس میں سے قطرے نکلتے ہیں اس لئے کہ وہ جاندار ہے۔ اگر درمیان سے کاٹا جائے تب بھی قطرے نکلتے ہیں۔ چونکہ وہ جاندار ہے اگر اس کو چوٹی پر سے کاٹا جائے تب بھی قطرے نکلتے ہیں۔ وہ اپنے ریشہ ریشہ میں حیات جاں بخش سے لبریز ہے لیکن اگر حیات اس کی ایک شاخ سے مفارقت کر جاتی ہے تو وہ سوکھ جاتی ہے چنانچہ تجھ کو سمجھنا چاہئے کہ یہ جسم مر جاتا ہے جبکہ جینے والا جیتا رہتا ہے لیکن جینے والا جوہر کبھی نہیں مرتا۔ یہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے۔ وہی رُوح ہے۔ وہی تو ہے۔ اے سویت کیت۔"

۲۲۵۔ سریت کی تاریخ بڑی طویل ہے وہ دراصل حقیقت اور تصوریت سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ کوئی زمانہ جس میں زمانہ حال بھی شامل ہے سریت کے نمائندوں سے خالی نہیں رہا ہے۔ چین سے شروع ہو کر یہ مسلک اپنی انتہائی نقطہ ترقی پر ہندوستان میں پہونچا (مہنیت اور ویدانت اسی کی مختلف شکلیں ہیں) بحیرہ روم کی وادی میں، قبل مسیح چھٹی صدی سے سریت نے غیر معمولی ہردلعزیزی حاصل کرنا شروع کی ہم بہت سی پُراسرار جماعتوں کے نام سنتے ہیں جو مختلف دیوتاؤں کے نام سے نامزد ہیں۔ مثلاً مصر کی "آسیرس"، شام کے "آڈونس" اور یونان

کے "ڈمیسٹر"، "ڈیونیسیس"، "اوڈر آرفیسیس"، "ایلوزن" اور رومی دنیا کی "متھرا" یہ تمام پُراسرار جماعتیں
دراصل مروجہ مذاہب کی شاخیں تھیں۔ جو غالباً زمانہ کے سیاسی انقلاب، قومی مذاہب کے تہہ و بالا
ہو جانے سے پیدا ہوئیں۔ چونکہ افراد کی مذہبی اور سماجی وفاداری کا مرکز، سیاسی انقلابات کی زد سے
الگ نہ رہ سکا، یہی امر اس بات کا محرک ہوا کہ وہ نسل، قوم، جنس، ذات پات سب کو چھوڑ کر،
حقیقت سے براہ راست ناتا جوڑنے کی کوئی راہ نکالیں (جو کسی دیوتا کے وسیلہ ہی سے ممکن تھا)
اور اس طور پر اپنی زندگی میں اخلاق کی استواری اور دوسری زندگی میں بقا کا کوئی وسیلہ
تلاش کر سکیں۔ ان پراسرار جماعتوں اور فلسفیانہ سریت میں قدرِ مشترک وہی عقیدہ تھا یعنی
اخلاقی تیاری کے بعد جذب و سرور کے عالم میں دیوتا کا وصل۔ اس میں شک نہیں کہ ان
ہر دلعزیز عقائد میں بہت سی خامیاں، بہت سے توہمات اور بہت سی حماقتیں بھی تھیں جو
بعض اوقات مہملیت کی حد تک پہونچی تھیں۔ لیکن تحریک کے خاص اجزا مفکرین اور حکومتوں کی
دلچسپی کے لئے اپنے اندر خاص کشش رکھتے تھے۔ ایتھنز میں "ایلیوسینین" کی ایک پراسرار جماعت کی بنا
ڈالی گئی، یہ ایک پبلک ادارہ تھا۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں "آرفکس" کے اسرار کا مذاق اڑایا ہے
اور اسی کے ساتھ اس حلقہ کے کچھ خیال بھی نقل کئے ہیں۔ عیسویت نے اپنے آغازِ اشاعت میں اس
قبیل کے بہت سے حلقے، ایشیاء کوچک میں قائم پائے تھے۔ پال کے الہیات بہت کچھ ان سے متاثر ہوئے
یوحنا کی انجیل ایک پراسرار مقالہ ہے "میں انگور کا درخت ہوں تو اس کی شاخ ہے" "میں اور باپ
ایک ہی ہیں"۔ فلاطینس جو افلاطون کا مقلد ہے (۲۰۵ء – ۲۷۰ء) اپنی فکرِ رسا اور محاسنِ اخلاق
کے زور سے باطنیت کو کلاسکی دنیا میں فلسفہ کے مرتبہ تک پہونچا دیا!

فلاطینس نے اپنا زبردست اثر چھوڑا ہے۔ اس کا مسلکِ خیال یعنی نو فلاطونیت، اسکندریہ
سے لے کر تمام عالم کی کلاسکی ثقافت میں جس کا رنگ دن بدن اڑ رہا تھا، خوب پھیلا۔ اس نے
عربی فلسفہ میں بھی جگہ پائی اور پھر ایران کے مسلمان صوفیوں میں جنم لیا (مثلاً الغزالی ۱۰۵۸ء تا
۱۱۱۱ء) جو بغداد میں فلسفہ کا معلم تھا۔ الحاد میں گرفتار ہوا اور اپنی کرسی تعلیم اپنا گھر بار سب

چھوڑ چھاڑ کر تارک الدنیا راہب کی زندگی بسر کرنے لگا اور بالآخر سریت پر آ کر دم لیا۔ اس کے
فلسفہ سے ڈائنیسیس کا ذب جس کا مذکور ہوا بہت متاثر ہوا اور پھر اس سے مسیحی سریت کے متبعین
کی ایک نسل کی نسل چل پڑی (جان اسکوٹس ایری جینا، برنارڈ کلیروائی، مائسٹر ایکہارٹ، ٹاولر،
سوسو، بریلیا، نکولس کوسائی، برونو، سائیلیسیس، بوہیمے، ڈانٹے، ولیم بلیک، کولرج)

اسپنوزا اور شیلنگ اسی سریت کے خوشہ چیں ہیں۔ ان کے عقیدہ میں وحدت و ہستی
مطلق ناقابلِ بیان ہے اس لئے کہ کسی شے کا معرضِ بیان میں آنا، ایک طرح کی تحدید ہے
جو "مطلق" کے منافی ہے۔ ہستی مطلق نفس مادہ کے قیود و تحدید و عدم تحدید کے شرائط حتی کہ عددی تعبیر
یعنی ایک اور کثرت کے الفاظ سے بھی آزاد اور پاک ہے۔

سریت ایک ایسی فلسفیانہ رُوح کی پیداوار ہے، جو فلسفہ کی عقل پرستی، مذہبیت اور رواجی
دینیات سے بیزار ہے۔ وہ حقیقت کو افواہاً اور دوسروں کے بیان سے جاننے کے بجائے براہ راست
علم حاصل کرنے کی ناقابلِ تسکین پیاس رکھتی ہے۔ روایت کے بجائے "اندرونی روشنی" پر اعتماد اکثر
خلافِ شرع رجحانات کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ سریت نے جون آف آرک، برونو، اور اسپنوزا
جیسے بدعتی بھی پیدا کئے ہیں اور اس تحریک سے روایتوں سے منحرف جماعتوں نے بھی جنم لیا ہے
جیسے "کوکیرز" اور "بابٹسٹ" (پاکبازاں) جس نے کانٹ کو پیدا کیا اور جس سے انا بیپٹسٹ جماعت
وجود میں آئی جسے یورپین جماعت کا مورثِ اعلیٰ کہنا چاہئے۔

بہرطور سریت کے ماننے والوں کے اس یقین نے کہ ربانی جوہر اور اس کی ذات واحد ہے
اور حق مطلق تک ہر شخص پہونچ سکتا ہے، عظیم الشان آزاد منش بھی پیدا کئے ہیں اور کٹر گم شدہ
روحانی نکمے بھی ہمیں ناکاموں سے بحث نہیں، اس لئے کہ ساری تاریخ میں اگر ہم کو ایک سچا حامی
سریت مل جاتا ہے: ایک محمد، ایک بدھ، ایک سینٹ فرانسیس، تو اسی ایک شخص کی تعلیم میں
ہمیں سریت کے سارے اصول مل جائیں گے جو جعلی باطنیت سے اصلی باطنیت کو شناخت
کرنے میں ہمارے لئے شمع راہ ہو سکتے ہیں اور ان کا مطالعہ ہمارے مساعی کے لئے کافی انعام ہے

باب ۳۱

نظری سریت

۲۳۶۔ سریت کے دو پہلو ہیں۔ اس کا مابعد الطبیعیات اور اس کا طریق حیات یعنی اس کا نظریہ اور اس کا عمل۔

نظری سریت، وحدت محض کا مابعد الطبیعیات ہے۔ وہ اپنے ثبوت میں وہی دلائل پیش کرتی ہے جو ہم نے ثنویت کی بحث میں وحدیت کے متعلق بیان کی ہیں۔ لیکن اگر یہ وحدت ناقابل بیان ہے تو نتیجہ صریح ہے کہ ہم اسے نہ نفسی کہہ سکتے ہیں نہ مادی۔ نہ تصوری کہہ سکتے ہیں نہ دہری۔ یہ مسئلہ مزید غور و فکر کا طالب ہے۔

۲۳۷۔ بڑے بڑے ماہر سریت، اپنے علم کی آخری پرواز کے لئے وجدان ہی کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ ہاں ہم ان میں سے اکثر نے برہانی و منطقی پہلو کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا ہے اور قریب قریب یہ ثابت کر دیا ہے کہ حقیقت کے صفات نہیں ہوتے۔ انھوں نے حقیقت ہی کی ٹکسالی استدلال سے کام لیا ہے (ملاحظہ ہو بند ۲۱۸) یعنی جو شے سب پر صادق آتی ہے وہ کسی ایک شے کی خصوصیت کا نشان نہیں ہو سکتی۔ ہر سند کسی نہ کسی شے کو اپنے مفہوم سے خارج کر دیتا ہے مثلاً "بڑا" ہر غیر بڑے کو اپنے سے خارج کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہمارا یہ کہنا کہ "حق بڑا ہے" اس سے انکار کرتا ہے کہ حق چھوٹا ہو سکتا ہے لیکن اس سے حق کی تحدید لازم آتی ہے۔ اور حامی سریت کا دعویٰ یہ ہے کہ حق چھوٹی سے چھوٹی چیز میں کل اور کامل طور پر موجود ہوتی ہے جیسے شوریت سمندر کے ہر قطرہ میں مکمل طور پر پائی جاتی ہے۔ اگر ہمارے چوٹ لگی ہے خواہ وہ کتنی ہی خفیف چوٹ کیوں نہ ہو لیکن ہمارا یہ کہنا امر واقعہ ہے کہ "ہمارے چوٹ لگی ہے" یعنی ہم اپنی کل ذات کو مضروب حصہ کے

اندر جذب کر دیتے ہیں۔ اس لئے حق چھوٹا بڑا نہیں ہوتا۔ اور اس کے متعلق ایسے تصورات استعمال کرنا جو کمیت یا اضافت پر دلالت کرتے ہیں صحیح نہیں ہیں۔

انہی وجوہ کی بنا پر ہم حق کو اچھا یا برا بھی نہیں کہہ سکتے اور نہ اچھائی اور برائی کا مرکب کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ وہ خیر و شر کے اعتبارات سے بھی ماوراء ہے، جو ہمارے نقطۂ نظر کی پیداوار ہے۔ وہ ذہنی و مادی اعتبارات سے مبرا ہے۔ چنانچہ اس کو "غیر جانب دار" کہنا بے جا نہ ہوگا یہ وہی غیر جانب داری ہے جو حقیقت کو تجربہ کے عناصر میں ملی تھی، یہی سریت کو وحدت میں ملی ہے۔ لیکن یہاں یہ غیر جانب دار ہستی کون و مکاں کے وسیع پیمانہ پر جلوہ گر ہوتی ہے۔

لیکن اگر ہم اپنی منطق پر قائم رہیں تو ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ وحدت مطلق کو "غیر جانب دار" "کوئی" یا "واحد" کی حسابی صفت سے متصف کرنا اسے صفات متضادہ سے خارج کرنے کو مستلزم ہوگا، چونکہ توصیف کا تقاضا یہی ہے۔ اصولاً ہمیں خاموش ہو جانا چاہئے۔ کیا ہم ایک دوسرے زاویۂ خیال سے لاادریت اور "غیر معلوم" کے مسئلہ کی تجدید نہیں کر رہے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ لاادری، اپنے فلسفہ کی اس منزل پر سری بنیاد پر ہی قائم ہے۔ کانٹ اور ہربرٹ اسپنسر کو اس لحاظ سے پیرو سریت ہی کہنا چاہئے لیکن اس منطق کے متعلق دو تین معروضات ضروری ہیں۔

۲۳۸۔ پہلا امر گذارش طلب تو یہ ہے کہ پیرو سریت کی غیر جانب داری کے معنی لاپرواہی نہیں ہیں یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کو اس کی مطلق پرواہ نہیں اور کوئی اعتراض نہیں خواہ آپ متضاد صفات میں سے جو چاہیں وہ حق کی جانب منسوب کر دیں۔

ہم حق کو خیر کہنے سے محض اس بنا پر باز رہ سکتے ہیں کہ تصور خیر ایک حد عائد کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہمارا رجحان خیال یہ ہو سکتا ہے کہ بلاشک خیر بہ مقابلہ شر کے حق کے قریب تر ہے۔ اسی طرح اگر حق کو "نفسی" یا "شخصی" کہنے میں تامل ہوتا ہے تو اس لئے کہ نفسیت اپنے عمل کے لئے غیر نفسی ماحول کا طالب ہے "شخصیت" اپنے گرد و پیش دوسرے اشخاص کی سوسائٹی چاہتی ہے تاکہ وہ اپنے سماجی فرض منصبی کا جزو انجام دے سکے۔ چنانچہ حامی سریت، جب اس

حق کو جو ہمارے خارج میں ہے، اپنی "عین ذات" کے مشابہ پاتا ہے تو وہ اُسے مادہ کے مقابلہ میں نفس و روح سے زیادہ قریب تصور کرتا ہے۔ اس بنا پر اہلِ سریت کا مذہبی روایات سے اکثر تصادم ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب مذاہب لغوی معنی میں خدا کی جانب شخصیت منسوب کرتے ہیں۔ اہلِ سریت اپنے اسی حق کو خدا کہتے ہیں۔ اسپنوزا جس نے فلسفہ کے میدان میں انتہائی غیر جانب داری کا ثبوت دیا ہے اُس کے الفاظ یہ ہیں: فطرت یا خدا (NATURA SIVE DEUS)

۲۲۹۔ دوسرا امر یہ ہے کہ حامی سریت کی نظر میں یہ جاننا زیادہ ضروری ہے کہ خدائے واحد کا وجود ہے۔ یہ امر کہ وہ کیا ہے؟ اس کی اہمیت اُس کی نظر میں کچھ زیادہ نہیں۔ اگر فلسفہ میں عامیانہ و دشیانہ زبان استعمال کرنے کی گنجائش ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ یہاں "وہ" "کیا" سے زیادہ ضروری ہے میں اس کی ایک مثال دیتا ہوں۔

حال ہی میں ایک ناول شائع ہوا ہے جس میں ایک مسٹر نرگس اور ایک مسٹر سیبر جو شطرنج کھیل رہے ہیں۔ مسٹر نرگس کا اعتقاد ہے کہ ہر انسان کی زندگی کا ایک مشن، ایک مقصد ہوتا ہے جو فطرت کی جانب سے اُس پر عائد ہوتا ہے۔ انسان بالکل لاعلم ہوتا ہے کہ وہ "کیا" ہے لیکن اگر انسان ایمان داری کے ساتھ اس کے حصول میں کوشاں رہے تو ایک نہ ایک روز پردۂ غیب سے معرض ظہور میں آئے گا۔ نرگس اپنے مشن کے متعلق بس اتنا جانتا ہے کہ "وہ ہے"۔ "کیا ہے" اس سے اُسے بحث نہیں۔ سیبر فطرتاً متشکک ہے۔ وہ یہ پوچھتا ہوا سوال کرتا ہے "جب آپ کو یہ پتہ ہی نہیں کہ آپ کا مشن کیا ہے تو پھر آپ اس کو سرے سے انجام ہی کس طرح دے سکتے ہیں؟"

نرگس جواب دیتا ہے: "ذرا یہ تو بتائیے کہ آپ شطرنج کی چال کس طرح طے کرتے ہیں جب آپ کو یہ پتہ ہی نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے؟"

سیبر کہتا ہے: "مگر ہم اتنا تو جانتے ہیں کہ کوئی نہ کوئی چال ہے۔"

"خدا آپ کا بھلا کرے اسی طرح آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک مقصد حیات ہے۔"

محض یہ خیال کہ "وہ ہے" کہ پیروی کے لئے کافی ہے۔"

چند اور مثالیں لیجئے۔ والٹر بیجہاٹ نے انسان کی سب سے پہلی قومی جماعت کی تشکیل کی بحث میں کہا ہے کہ تاریخ میں ایک عہد ایسا تھا جب یہ ضروری تھا کہ کوئی نہ کوئی قانون ہو بجائے اس کے کہ اچھے قوانین ہوں۔ محض "کچھ" قانون ہونا ہے یا اس کا احساس ہونا کہ "وہ" ہے۔ سماج کی شیرازہ بندی کے لئے زیادہ ضروری ہے۔ "کیا ہے" یہ سوال اُس وقت آپ سے آپ حل ہو جاتا ہے جب قانون نافذ ہوتا ہے۔ جنگ کے سلسلہ میں شان ہارسٹ کے مشہور قول کا اکثر اعادہ کیا جاتا ہے "جنگ میں یہ جاننا ضروری نہیں کہ "کیا" کیا جائے بلکہ ضرورت یہ ہے کہ "کچھ نہ کچھ" کیا جائے اور باہمی اتحاد و یکجائی کی قوت کے ساتھ کیا جائے۔ اگر کوئی شخص ٹھٹھرا ہو تو سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ وہ حرکت کو قائم رکھے، حرکت کی نوعیت سے بحث نہیں ہے۔ جرائم کی سراغ رسانی کا راز بھی "کچھ کرتے رہنے" میں مضمر ہے نہ کہ "آپ کیا کرتے" کے پھیر میں پڑ جائیں۔

فرض کیجئے کہ ہم جیسا کہ اہلِ سریت کا کہنا ہے کہ یہ جانے بغیر کہ خدا کیا ہے اتنا جان لیتے ہیں کہ وہ ہے تو یہ در اصل خدا پرستی و الحاد کے درمیان ایک برزخی مقام ہوگا۔ ملحد یہ کہتا ہے کہ خدا نہیں ہے۔ خدا پرست کہتا ہے کہ خدا ہے اور اس سے اُس کا منشا ہمیشہ ایک "شخص" خدا ہوتا ہے۔ تابع سریت کہتا ہے کہ ملحد سچا ہے۔ خدا پرست کا خدا اُس کے واہمہ کی پیداوار ہے اس کا وجود کہیں نہیں۔ اور خدا پرست بھی سچا ہے اس لئے کہ "خدا ہے"۔ چنانچہ جو شخص عام خدا پرستوں کے خدا کو نہ مانتا ہو اور اس کے ساتھ نفی الوہیت کا بھی مدعی نہ ہو، اس شخص کو اہلِ سریت کے "وہ" میں عارضی گر مستحکم جائے قرار مل جاتی ہے۔

۱؎ یہ سب امتیازات اعتباری و اضافی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر "کیا" کے کوئی "وہ" نہیں ہوتا۔ کوئی نہ کوئی مقصد قرار دینے کے لئے کچھ نہ کچھ "کیا" ہونا چاہیے۔ چنانچہ اگر آپ قانون کو قانون اور حرکت کو حرکت تسلیم کرتے ہیں تو اس میں "کیا" شامل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر میں جانتا ہوں کہ "خدا ہے" بغیر یہ جانے ہوئے کہ وہ کیا ہے تو میں کم از کم اس کے "کیا" سے اتنا تو واقف ہو ہی گیا کہ اسی کو خدا سمجھ لوں۔ اگرچہ یہ سب اضافی امور ہیں لیکن اُن کے امتیازات بے معنی ہیں۔

یہ پوزیشن بالکل شطرنج کے کھیل جیسی ہے یعنی یہ کہ بس کھیلنے والا چالیں چلتا رہے۔ ملحد کسی فوق الفطرت ہستی کے متعلق غور و تامل کرنے کو اور اپنے کو اس کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کو چھوڑ بیٹھتا ہے۔ اہل سریت ماوراء الفطرت کے تصور میں اپنی فکر مشغول رکھتا ہے تاکہ اگر کچھ نہیں تو تخمیناً و تقریباً اس کا تصور حاصل کرے اور زندگی کے کسی مقصد تک پہونچے۔ خدا کے متعلق "وہ" کی تعبیر کا فائدہ ویسا ہی ہے جیسا کانٹ کے تصور کا، جس کا فائدہ اس کی ہدایت و انضباط میں ہے اور جس کا مفہوم ہمیں تخیل میں نہیں مل سکتا مگر اس عمل میں ملتا ہے جس کی جانب وہ ہماری رہبری کرتا ہے۔

تیسرا امر۔ تجلات لا آدری کے اہلِ سریت کا عقیدہ یہ ہے کہ حق کی صفت اگرچہ ناقابل بیان ہے لیکن ایک بلا واسطہ علم کی شکل میں ہمارے تجربے میں آتی ہے جو اس دور دراز کے علم سے جو تصورات پر مبنی ہوتا ہے بدرجہا زیادہ اطمینان بخش ہے۔ ان دونوں علموں میں وہی فرق ہے جو ذاتی طور پر جاننے اور سنا سنایا جاننے میں ہوتا ہے (شنیدہ کے بود مانند دیدہ)

حق کا بلا واسطہ تجربہ، سریت کے معتقدین کے نزدیک ایک ایسی غیر معمولی کیفیت ہے جو ہر کس و ناکس کو نصیب نہیں ہوتی۔ وہ ان پُراسرار حلقوں کی شرکت کی طرح ہے جس کے بعد شرکت کرنے والے کا شمار "باہر والوں" میں نہیں رہتا بلکہ وہ محرم راز ہو جاتا ہے۔ اہل سریت برگساں کے اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ ہوش حیات کے وجدان تک پہونچنا ایک کٹھن منزل ہے۔ چنانچہ حق کا دیدار یا وصل نہایت دشوار اور شاذ و نادر ہی حاصل ہوتا ہے لیکن اگر ماہرین سریت کا کہنا صحیح ہے تو یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس سے یقیناً ہماری علمی و عملی تسکین ہو جانا چاہیے۔ جس کیفیت کو "رویائے طوباتی" (BEATIFIC VISION) کہتے ہیں وہ جلیل القدر باطنیوں و صوفیوں مثلاً افلاطون، فلاطینس، ایکہارٹ یا ڈانٹے کے الفاظ میں جلوۂ حق ہے جو ان تمام اقدار کے ماوراء و بالا ہے جس کے لئے ہماری دنیاوی زبان نے الفاظ وضع کئے ہیں۔ اس مقام پر خیر و شر کا مسئلہ حل نہیں بلکہ فنا ہو جاتا ہے اور زندگی کی مشکلات پر قناعت ہی پیدا نہیں ہوتی بلکہ ان سے

دوچار ہونے کی خواہش دامن گیر ہو جاتی ہے۔

افلاطون نے "سمپوزیم" میں اس کیفیت کی تمثیل یوں کی ہے۔

"وہ جو رموزِ عشق سے آشنا ہو چکا ہے اور وہ جس نے حسن کی باطنی نظم و ترتیب پر نظر کرنے کی صلاحیت پیدا کر لی ہے، اس منزل کے آخر پر پہونچ کر یکایک ایک جمال جہاں آرا سے دوچار ہو جاتا ہے جو نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے جس میں نہ کمال ہے نہ زوال ہے نہ وہ ایک پہلو سے خوب اور دوسرے پہلو سے زشت ہے بلکہ وہ جمالِ محض ہے جو مطلق ہے مستقل ہے، بسیط ہے، دائمی ہے، جو اپنے اندر کسی گھٹاؤ بڑھاؤ یا تغیر کا متحمل نہیں ہوتا اور موجودات کے نت نئے پیدا اور فنا ہو جانے والے حسنوں میں جلوہ فرما ہوتا ہے۔"

فلاطینس نے اس خیال کو یوں ظاہر کیا ہے۔

"اکثر میں اپنے جسم سے بیدار ہو کر اپنے نفس صادق کا احساس کرتا ہوں اور موجودات سے نکل کر اپنے اندر داخل ہوتا ہوں اور ایک حیرت انگیز جمال کا تماشا کرتا ہوں۔ اس وقت مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک بہتر عالم میں ہوں اور حیات کے نہایت خوشگوار لمحوں سے لطف اندوز ہو رہا ہوں اور الوہیت میں غرق ہو کر اور اس کے اندر قرار پکڑ کر تمام ربانی کاروبار میں شریک ہوں اور ایک ایسے عالم میں پہونچ گیا ہوں جو عالم عقلی سے بالاتر ہے۔"

"ایسا شخص جسے یہ رویا میسر ہو گیا ہو، ظاہری حسن و جمال کے پھیر میں نہیں پڑتا۔ وہ حسن اور محاسن اخلاق کے حدود سے بہت آگے نکل جاتا ہے جیسے کہ وہ شخص جو عبادتگاہ کے ابتدائی منزل کے بتوں کو پیچھے چھوڑ کر خاص الخاص حرم کی مقدس زمین میں پہونچ جاتا ہے جہاں سوائے ذاتِ حق کوئی بت، کوئی مورتی نہیں۔ ذات پاک کے دیدار و وصل کے بعد واپسی پر اسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے اصنام اسی ذاتِ حق کی نقلیں تھیں اور غالباً اس کا حرم اقدس کے اندر کا تجربہ کوئی رویا نہ تھا بلکہ ایک طرح کا ادراک ہی تھا، ایک عالم وجد، تسلیم و رضا اور ایک کیفیت بسیط، ایک ایثار نفس۔ ایک تصو

جس کا مرکز- فنا فی اللہ ہے۔"[1]

صوفیائے کرام یا اہل سریت کے اس بیان کی حرف بہ حرف تصدیق سے اگر دنیاوی زبان عاجز و معذور ہے تو اتنا تو ہر شخص کا تجربہ ہے کہ کبھی کبھی ہم اس امر کی تصدیق سی کرتے ہیں کہ کائنات کی داخلی قدر اقتدار ہی ہے اور یہ جو ہم اپنے تجربہ میں خیر و شر کی، دو غلوں کی ایک مخلوط اور مشکوک کشکول اقدار کی شکل میں تحویل ہوتا دیکھتے ہیں اور رجائیت اور یاسیت کے درمیان بسا اوقات معلق رہ جاتے ہیں، یہ سب ہماری کور چشمی کا نتیجہ ہے، موجودات کا کچھ قصور نہیں۔

عامی سریت اس معاملہ میں فی الجملہ انتہا پسند واقع ہوا ہے۔ حیات کے اساسی اقدار ظاہر کرتے ہیں وہ کسی محتاط، کتر بیونت والے، بین بین کے مسلک کو اختیار نہیں کرتا۔ بعض اہل سریت کی حیات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک ادراک حقیقت جو نادر لمحوں کی مخصوص بصیرت سے حاصل ہوا تھا اُن کے سارے شعور پر محیط ہو جاتا ہے اور اُن کے قول و فعل میں ایک عجیب طرح کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔

"دیدارِ حق کے عالم میں جو نکہ شاہد و مشہود ایک ہو جاتے ہیں ـــ تو شاہد جسے مشہود کا وصل نصیب ہو چکا ہے، اگر اُس کا حافظہ مساعدت کرے تو اُلوہیت کا ایک دُھندلا عکس اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔"①

چنانچہ یہ کہنا حقیقت سے بعید نہ ہوگا کہ اہل سریت کا وحدتِ وجود اگرچہ ناقابلِ بیان ہے لیکن بے وصف اور غیر جانب دار نہیں ہے۔

لیکن ماہیت اشیا میں یہ بصیرت، جو محض خاصان خدا کے حصہ میں آتی ہے عقل کے بُتے پر حاصل نہیں ہوتی۔ دراصل یہ اخلاقی کاوش کا ثمر ہے۔ چنانچہ اب ہم سریت کے عملی رخ کی جانب رجوع کرتے ہیں۔

---

[1] ماخوذ فلسفہ طہ ۳۸۶-۳۹۲ از ظفر۔ ① فلاطینس ترجمہ ظفر صـ ۳۹۱

باب ۳۲

عملی سریت

۲۴۱- افلاطون اور فلاطینس کے مذکورہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہلِ سریت کا تجربہ حق، حسن فطرت کے ادراک سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ باطنی تجربہ کی سب سے زیادہ سادہ اور عام شکل وہ ہے جو ہمیں فطرت کے اندر حسن کی جھلکیوں میں ملتی ہے جو شکلوں کے انوکھے پن اور موجودات عالم کے سطحی صفات سے کہیں زیادہ ہے یعنی وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ فطرت سے ہمارا رشتہ ہے اور فطرت ہمارے لئے ایک دعوت ہے کہ ہم اس باطنی حقیقت میں جذب ہو جائیں۔ جو لوگ رویائے سریت کے لطف میں شریک نہیں اُن کے لئے بیلفور کے یہ الفاظ غالباً کچھ معنی خیز ثابت ہوں:-

"جب ہم اُن شاذ لمحوں کو یاد کرتے ہیں جب ہمارے جذبات کسی حسین کے دیدار سے مرتعش ہو کر ہمارے اندر صرف جذب ہی کی کیفیت نہیں پیدا کر دیتے ہیں، بلکہ ہمارے اندر ایسی بلند و بالا بصیرتیں بیدار کر دیتے ہیں، جہاں ہمارے حواس خمسہ اور عقل و استدلال کی رسائی نہیں ہو سکتی، ہم اُن کے متعلق کسی ایسی توضیح سے آسودہ نہیں ہوتے جو نفسیاتی اور عضویاتی لفظوں میں علت و معلول کا پیرایہ اختیار کئے ہوئے ہوں ہم مابعد الطبیعیاتی جمالیات کے چاہے جس قدر مخالف ہوں لا اور اس میں شک نہیں کہ بہت سے نظام نہایت لغو ہیں، لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ کہیں کوئی نہ کوئی ہستی اپنے سرمدی حسن اور جمال عالم افروز کے ساتھ زینت کائنات ہے، جس کی منتشر شعاعیں اور عارضی انعکاس ہم میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لحاظ سے فطرت اور آرٹ میں ملتا ہے۔

مشاہدہ اور سائنسی تجربے سے زبردستی ہم سریت کو نچوڑ کر باہر نہیں نکال سکتے اور نہ دہری نظریہ کائنات کے مطابق ہم زبردستی اُسے برہانی شکل میں ڈھال سکتے ہیں۔" ①

مابندرناتھ ٹیگور جیسے صوفی کے نزدیک حسن مابعد الطبیعیاتی معرفت کا خاص ذریعہ اور آرٹ مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو ظاہر کرنے کا خاص آلہ ہے۔ ②

لیکن جیسا افلاطون کے لفظوں سے ظاہر ہوتا ہے اور دیگر حامیان سریت بھی اس سے متفق ہیں کہ علم حق کی چاہے آپ جو راہ اختیار کریں تہذیب اخلاق اور ضبط نفس ناگزیر ہیں

۲۴۲- سریت کے متداول نظاموں میں یہ ضبط نفس ترک لذات اور تصفیہ قلب کے لئے کچھ تدابیر و رسوم اختیار کرنے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ مسلکِ "آرفک" میں گوشت اور بعض قسم کی مچھلیاں اور لوبیا کھانے کی ممانعت تھی اور ایک خاص تراش و وضع کا لباس مقرر تھا اُسی کے ساتھ راہبانہ طرز زندگی کی تلقین کی جاتی تھی

جو نظام سریت عقلی ہیں، وہ نفس کا جائزہ لینے اور فکر و خواہشات کے عادات کی جانچ پڑتال پر زور دیتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے اندر جو کچھ طرفداری کی خواہش یا غیر حق ہو اس کو نکال کر پھینک دیں۔ اس تعلیم کے اثر سے متبعین سریت اُن تمام باتوں سے نفور ہیں جو فطری دلچسپیوں یا جاہ طلبی وغیرہ کے متعلق ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ اُن کو شر سمجھ کر کیا ہو بلکہ اس بنا پر کہ وہ خیر اعلیٰ سے ادنیٰ اور اس لئے کہ "پرواز نفس" میں سد راہ ہوتے ہیں۔ فلاطینس نے کہا ہے:۔

"میں بتائے دیتا ہوں اُسے روشنی نظر نہیں آسکتی جو روئے حق دیکھنے کے لئے پرواز کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو وہ چیزیں نیچے کی طرف کھینچ رہی ہیں جو مخل روئیت ہیں چنانچہ وہ ابھی تک اپنی منزل مقصود تک نہیں پہونچا ہے۔ اس کو اپنی ناکامی کا سبب خود اپنے ہی کو سمجھنا چاہیے اور چاہیے کہ سب طرف سے رشتہ کاٹ کر تنہائی کے

---

① عقائد کی بنیادیں ص۹۵ دائندہ ② سادھنا، بالخصوص دوسرا باب۔ ملاحظہ ہو چارلس بینٹ کی "سریت" اب بقدر دسواں۔

عالم میں آجائے۔"

بالعموم اہل سریت "دنیا سے پرواز" کی تعلیم کچھ ایسے راہبانہ انداز سے دیتے ہیں کہ وہ زمانہ حال کے مزاج سے ساز نہیں کرتی چنانچہ باطنی تہذیب اخلاق کے طریقہ کو "راہ سلبی" کہنا بے جا نہ ہوگا۔"

۲۴۳- اس "راہ سلبی" کی مختصر تصویر پیش کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصل میں وہ دنیا سے پرواز" کی تصویر ہے یعنی ترک دنیا جسماً، نفساً اور اخلاقاً۔

دنیا سے جسمانی پرواز۔ توجہ کو ایک مرکز پر لانے کے لئے لازماً ہمیں اپنے حواس خمسہ کی انتشار آفرینیوں سے بچنا چاہیے۔ مکالمہ "فیڈو" میں سقراط نے اس واقعہ کے متعلق اس جملہ میں عجیب و غریب انداز کا تبصرہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "فلسفہ کے سچے طالب کے متعلق اکثر لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ ہمیشہ موت کے پیچھے بھاگ رہا ہے بلکہ ہر دم مر رہا ہے" ان فقروں کے بعد سقراط مزید توضیح یوں کرتا ہے:

"میں تمہیں کس طرح سمجھاؤں کہ تحصیل علم واقعی کیا ہے۔ کیا تحقیق حق میں ہمارا جسم کام آتا ہے یا مخل ہوتا ہے۔ کیا قوت باصرہ اور قوت سامعہ جیسا شعرا نے کہا ہے جھوٹے گواہ نہیں ہیں، روح کس طرح حق تک پہونچتی ہے۔ کیا ماہیت موجودات کو دریافت کرنے کا فکر کے علاوہ کوئی اور ذریعہ ہو سکتا ہے۔"

"ہاں"۔

"اور فکر کو اپنی پوری رسائی اور رسوخ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب سارا نفس اپنے اندر مجتمع ہو جاتا ہے اور ان میں سے کوئی شے اس کو پریشان نہیں کرتی۔ مذا ذایں نہ مناظر، نہ درد و تکلیف، نہ راحت۔ جب جسم بالکل معطل ہو جاتا ہے اور کوئی جسمانی حس یا احساس باقی نہیں رہتا بلکہ وہ یکسو ہو کر حیات ہستی ہو جاتی ہے۔"

تنج ہے۔" (فیڈو، ص۶۵)

چنانچہ توجہ کا وہ مخصوص پیرایہ، جس کو عبادت یا دعا کہتے ہیں، احساسات کے بہا رے بچنے کا قدرتی طور پر خاص التزام کرتا ہے۔ مسجد کے اندر دھیمی روشنی، شور و غل کی ممانعت، بخورات کی خوشبو، جسمانی حرکات کا نظم، نشست و برخاست کے ایسے انداز کہ حواس خمسہ معطل ہو جائیں یہ سب اُس ایک ہی مقصد کو حاصل کرنے کی تدبیریں ہیں۔ صوفیوں نے توجہ کی تکنیک کی بنا ڈالی اور اسے ایک فن بنا دیا ہے، جس کو یادِ الٰہی اور مراقبہ کہتے ہیں۔

دنیائے ذہنی پرواز کا طریقہ یہ ہے کہ اُن تمام تصورات کے نقائص جن سے ہم حقیقت کی تعبیر کرتے ہیں سمجھیں اور انھیں ترک کریں۔ حق نہ فطرت ہے نہ مادہ، نہ توانائی ہے نہ اقتدار نہ مکاں ہے نہ مکیں، نہ سماج ہے نہ ریاست۔ اس اصول کو بعض اہل سریت "مخلوقات سے مغالطہ" یا ثانوی حقیقتوں سے علیحدگی بھی کہتے ہیں۔ ماسٹر ایکھارٹ کہتا ہے۔

"اگر انسان داخلی اصول پر کاربند ہونا چاہتا ہے تو اُسے چاہئے کہ اپنی ساری قوتوں کو روح کے ایک گوشہ میں اُنڈیل دے اور تمام مورتوں اور بتوں سے اپنے کو بچالے تب اس پر ایک قسم کی فراموشی اور لاعلمی کی کیفیت ظاہر ہو جائے گی۔ اس سکون اور خاموشی کے عالم میں وہ لفظ سنائی دے گا جو ناقابل تلفظ ہے۔ جب انسان علم کے کل دروازے اپنے اوپر بند کر لیتا ہے، اس وقت وہ کھولا اور ظاہر کیا جاتا ہے۔"①

سریت کی ایک بڑی تنبیہ، جو یاد رکھنے کے قابل ہے یہ ہے کہ موجوداتِ عالم کے وہ تمام امتیازات و تفریقات جو ہمارا تصور کرتا ہے، گمراہ کن ہیں۔ اس لئے کہ حقیقت میں سب ایک ہے ہم کو چاہئے کہ اُن تمام حدود کو جو ایک شے کو دوسری شے سے، ایک شخص کو دوسرے شخص سے، ایک سطح کو دوسری سطح سے، ایک نسل کو دوسری نسل سے، ایک قوم کو دوسری قوم سے جدا کرتی ہیں مٹا دیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اہل سریت کی نفی میں اُن عناصر کی جستجو مضمر ہے جو موجودات

---

① وعظ دوم، انڈرہل ص۱۴۹۔

کو باہم گر جوڑنے اور ساری کائنات کی ایک برادری اور مساوات کی تشکیل کرتے ہیں۔

دنیائے اخلاقی پرواز عبارت ہے اُس انکار سے کہ خیرِ ناقص بھی خیر ہو سکتی ہے۔ خیرِ ناقص کی مثالوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن میں سے کوئی بقول فاوسٹ کے رُوح کا وہ جزو اپنے اندر نہیں رکھتیں، جو دائمی رُوحانی تسکین کا طالب ہے۔ چنانچہ حامی سریت اپنی خواہشات اور تمناؤں پر غور کرتا ہے اور یکے بعد دیگرے اُن کو یہ کہہ کر ترک کرتا جاتا ہے کہ "یہ بھی خیر نہیں ہے۔" اس کا مقصود تمام غیر منصفانہ خواہشات، جذبات رقابت، مسابقت اور عداوت کو کچل دینا ہے۔

وہ اپنے فضائل کو بھی شک کی نظر سے دیکھتا ہے اور اُن کو خیرِ کامل نہ سمجھ کر اُن پر سے اپنا اطمینان اُٹھا لیتا ہے، چونکہ کسی فضیلت کا شعور یا اُس کا نام جو ہے، جو کچھ ہماری فہم نے رکھ دیا ہو اس بات کی دلیل ہے کہ اُس میں ہمارے پندار کی آسودگی کا مادۂ فساد موجود ہے اور وہ حسنِ عمل کی اس عنصری بساطت سے بیگانہ ہے جو تنہا اس عالم میں خیر کا مایۂ خمیر ہے۔ زمانۂ قدیم کے لاؤتسے نے کہا ہے:-

"اگر حسن اپنے حسن کی نمائش کرتا ہے تو وہ قبحِ محض ہے، اگر فضیلت اپنے نفس کی نمائش کرتی ہے (خواہ وہ اپنے ہی لئے ہو) وہ رذیلتِ محض ہے۔

"خیرِ اعلیٰ پانی کی طرح ہے۔ جو شفاف ہوتا ہے اور بغیر کسی ادعا کے ہر شے میں گھل مل جاتا ہے (پانی کی خوبی سے دس ہزار اشیا مستفید ہوتی ہیں وہ کبھی کسی سے جھگڑا نہیں کرتا (اپنی آواز بلند نہیں کرتا)

"فضیلت اعلیٰ غیر فضیلت ہے۔ اس لئے وہ فضیلت ہے۔ ادنیٰ فضیلت کو ہر وقت فضیلت کا خیال لگا رہتا ہے اس لئے وہ فضیلت سے خالی ہے۔ اعلیٰ فضیلت ادعا و ریاکاری نہیں ہے۔ ادنیٰ فضیلت میں ادعا اور ریاکاری کی آمیزش ہے۔"

"علم و فضل کے ادعا کو چھوڑ دو، پھر تمہیں کوئی کوفت نہ ہوگی، پارسائی کے ادعا کو چھوڑ دو اپنی مصلحت اندیشی کو ترک دو (اس سے مخلوق کو سو گنا فائدہ ہوگا) کریم النفسی کا دعویٰ ترک کر دو۔ عدل کے دعوے کو چھوڑ دو (لوگ پسری و پدری فرائض کی جانب خود بخود متوجہ

ہو جائیں گے۔ جو علم و فضل کا جویاں ہے وہ روز بروز اس میں اضافہ کرتا ہے۔ جو تاؤ (حق) کا جویاں ہے وہ روز بروز انحطاط سے دوچار ہوتا ہے اور اس میں انحطاط ہونا چاہئے۔ یہاں تک کہ وہ انکسار کی حد تک پہونچ جائے۔ دنیا میں کوئی شے نہیں ہے جو انکسار سے حاصل نہ ہو سکتی ہو۔" ①

دنیا سے بے نیازی کی اس شکل کو یا ترک دنیا کے اس طریقہ کو ایک وسیع مفہوم میں "افلاس آفرینی" کہا گیا ہے۔ جائداد کا افلاس، دل و دماغ کا افلاس، لذات دنیا سے محرومی (جیسا بعض ربانی صوفیوں اور سینٹ فرانسس کے مسلکوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ سریت کے دوسرے طریقوں میں جذبات، پندار، تکبر وغیرہ کی بندشوں کو توڑنے کی تعلیم دی جاتی ہے۔

"میں یہاں اشیاء کی غیر موجودگی کا ذکر نہیں کر رہا ہوں کیونکہ غیر موجودگی کی اگر خواہش باقی رہے تو قطع تعلق کی مرادفت نہ ہوئی۔ قطع تعلق عبارت ہے۔ خواہشات کو فنا اور لذات کو ترک کر دینے سے۔ اس عمل سے روح آزاد ہوتی ہے۔ اگرچہ اس پر قبضہ رہتا ہے۔ قطع تعلق سے روح کو سکون و آرام حاصل ہوتا ہے کیونکہ حرص و ہوا سے دامن پاک ہے تو پھر نہ کوششوں کا کسل ہوگا نہ افسردگیوں کا صدمہ۔ اگر تو چاہتا ہے کہ تجھے ہر شے سے مسرت حاصل ہو تو کسی شے میں مسرت تلاش نہ کر۔ اگر تو چاہتا ہے کہ تجھے ہر شے کا علم حاصل ہو تو علم کی تحصیل چھوڑ دے۔ اگر تو چاہتا ہے کہ ہر شے تیرے قبضہ میں آجائے تو کسی شے کو اپنے قبضہ میں لانے کی کاوش نہ کر۔" ②

۲۴۴- اہل سریت کی "راہ سلبی" بظاہر سلبی ہے۔ دراصل وہ ایجابی مقصد تک پہونچنے کے لئے سلبی طریقے اختیار کرتے ہیں۔ وہ ادنیٰ درجہ کی اچھائیوں کی کشش سے بچتے ہیں تاکہ خیر مطلق بغیر کسی رکاوٹ کے اُن کے ذہن پر منعکس ہو جائے۔ ناقص کو وہ اس لئے چھوڑتے ہیں تاکہ کامل کا شعور ان کو حاصل ہو سکے۔

① تاؤتے کنگ بند ۲، ۸، ۳۸، ۲۰، ۱۹، ۴۸ ② سریت از انڈر ہل ص ۲۵۵، ۲۴۹

"وہ تمام چیزیں، جن سے رُوح پہلے لطف اندوز ہوتی تھی، مثلاً اقتدار، قوت، دولت، حسن، علم اب وہ ان سب کو نفرت کی نظر سے دیکھتی ہے ایسا کبھی نہ ہوتا اگر اس کو ان سے بہتر چیز نہ مل جاتی۔" ①

اسپنوزا اپنی نجی زندگی میں ترک لذات پر عامل تھا اور اس کے نزدیک مسرت کا مایۂ خمیر "عشق حقیقی" ② ہے۔ اس کے فلسفہ کے ڈانڈے سریت سے مل جاتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ انسان کسی جذبہ کو اپنے دل سے اُس وقت تک نہیں نکال سکتا جب تک اُس سے زیادہ زبردست جذبہ نہ پیدا ہو جائے۔

بعض اہل سریت کا خیال ہے کہ اگر خلوص کے ساتھ ترک لذات کیا جاتا ہے تو خیر مطلق آپ سے آپ رونما ہو جاتا ہے۔ ایک مثل مشہور ہے کہ "جب نقلی دیوتا چلے جاتے ہیں تو اصلی دیوتا آتے ہیں۔" دوسرے متبعین سریت کا خیال ہے کہ "تجلی" لطف و کرم کی ایک شکل ہے اور ہم کو چاہئے کہ تسلیم و رضا کے ساتھ اس کا انتظار کریں نہ کہ بے صبری کے ساتھ تقاضا و مطالبہ۔ قوت ارادی سے ہم قوت ارادی کو پیدا نہیں کر سکتے، کیونکہ اس کا عمل اُن چیزوں پر ہوتا ہے جو اس سے خارج ہیں۔ اس کیفیت میں ہماری قوت ارادی میں کچھ اس نہج کا انقلاب ہوتا ہے کہ گویا ہم قادر مطلق کی ذات میں جذب ہو جاتے ہیں۔ اور یہی خیر مطلق بھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی شخص جو پہلے "تم" کہہ رہا تھا، اب اس نے "ہم" کہنا شروع کر دیا۔ مخاطب کا متکلم کے صیغہ میں تغیر ایک عنوان کی اجنبیت ظاہر کرتا ہے حالانکہ صورت حال میں یعنی ماحول میں کسی طرح کا معروضی فرق نہیں ہوتا۔ ناقابل بیان حقیقت کا مکمل ادراک، ارادہ کے اس ناقابل بیان انداز سے ہی کچھ ہو سکتا ہے۔

یہی تصوریت اور سریت کا اساسی فرق ہے۔ تصوریت عالم کو نفس سمجھتی ہے۔ سریت کا کہنا ہے کہ یہ علم صحیح تو ہے لیکن مکمل نہیں، اور چونکہ مکمل نہیں اس لئے علم کہے جانے کا مستحق نہیں۔ تصوریت

① فلاطینس ماخوذ از سریت مولفہ چارلس بینٹ ص ۲۹ ② AMOR INTELLECTUALIS DEI کا لفظی ترجمہ "عقلی عشق خدا" ہوتا، محاورہ کے اعتبار سے "عشق حقیقی" کیا گیا۔ مترجم

مذہب کی قائم مقام نہیں ہو سکتی اور مابعد الطبیعیاتی حقائق کو اگر کچھ سمجھ سکتا ہے تو مذہب ہی
سمجھ سکتا ہے۔ ہندوستان کے کلاسکی فلسفہ برہمنیت میں کائنات برہما ہے، ہر شخص بھی برہما ہے
لیکن اس تصدیق کا درجہ کہ "میں برہما ہوں" تصور کے درجے سے اور زیادہ ہونا چاہیے یعنی
ہمیں محسوس بھی ہونا چاہیے۔ اس تصدیق کو واقعیت کا جامہ پہنانا ہی نروان کا حاصل ہو جاتا ہے
لیکن کوئی شخص اپنے ارادہ کے زور اور زبردستی سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔ جس طرح وہ موسیقی کے
کسی راگ کو محض ارادہ کے بل پر نہیں سیکھ سکتا۔ "برہم" کہے جانے کا حق زبردستی نہیں حاصل کیا جا سکتا
وہ دیا جاتا ہے گویا وہ واقع ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی کبھی نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ عمر بھر اُسی
سلبی راہ پر چلنا پڑتا ہے۔ یہی ہندوؤں کا "یوگ"، دیگر مذاہب کی "رہبانیت" اور عوام
کی عبادت ہے۔ عبادت کے مختلف اسالیب اگر غور کیجئے تو اسی راہِ سلبی کا خلاصہ ہیں۔

۲۴۵۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اپنی ساری قوت "ایک ہستی مطلق یا خیر مطلق" حاصل کرنے کی امید
موہوم پر صرف کر دینا کہاں تک مفید ہے؟ کیا ترکِ دنیا کی تعلیم جو زمانہ وسطیٰ کی رومانیت سے ملتی جلتی
ہے اور جس کو ہم چھوڑ چکے ہیں اور حق کامل یا خیر کامل کا مجرد تصور ایک فضول بحث نہیں معلوم ہوتا؟
کیا یہ قول پروفیسر جان ڈیوی کے افلاطون نے انسانی نسلوں کو یہ کہہ کر گمراہ نہیں کر دیا ہے کہ
"نفس معیار کا تصور ہی خیر ہے" معیار اس لئے ہوتا ہے کہ انسان اسے عملی جامہ پہنائے نہ یہ کہ
اسے ٹکٹکی باندھے دیکھتا رہے۔

علاوہ برایں اہلِ سریت یہ جو سمجھتے ہیں کہ انہیں کچھ حاصل ہو گیا، یہ اُن کا مغالطہ ہے۔
اگر واقعی اُن کو خیر مطلق کا شعور ہو گیا تو پھر اُن کی تمنا بر آنے میں کیا کسر رہ گئی۔ اس کے بعد نہ کسی
اور عمل کی ضرورت ہے اور نہ پھر کائنات کی جانب پلٹ کر آنے کی ضرورت ہے۔ شاید حامیِ سریت
پلٹ آنے پر مجبور ہے اور اُس کا یہی جی بھی چاہتا ہے۔ اس لئے کہ وہ رویا قائم رکھنے سے
معذور ہے، چنانچہ اُسے افسوس کے ساتھ پلٹ آنا پڑتا ہے جیسے طوعاً و کرہاً کوئی شخص کسی ایسی
جگہ کو چھوڑے جس کے ساتھ اس کی دلچسپیاں وابستہ ہوں۔

فی الحقیقت دنیا سے قطعی بیگانگی کبھی پیدا ہی نہیں ہوتی۔ ہندو سادھوؤں کو مذہب
اجازت دیتا ہے کہ وہ اپنے دنیاوی کاروبار جاری رکھیں لیکن ایسا نہ کریں کہ انہیں کے ہو جائیں
بھگوت گیتا کا جو ہندوؤں کی ایک معرکۃ الآرا نظم ہے، موضوع بحث یہی ہے۔ اس میں ایک شہزادہ
جنگ کی رات دیوتا سے فلسفۂ جنگ پر بحث کرتا ہے کہ آیا اُس کو لڑنا چاہیئے یا نہ لڑنا چاہیئے۔ دیوتا
اُس کو جنگ کرنے کی صلاح دیتا ہے لیکن ایک انسان کی طرح:

"جس کی نظر میں فتح و شکست ایک ہے، جس کی نظر میں دوست دشمن ایک ہے"

یہ ایک ایسا اصول ہے جس کے ماتحت جوش و خروش کے ساتھ جنگ کرنا ممکن نہیں معلوم ہوتا
لیکن نمونہ کا صوفی وہی ہے جس کی نظر میں صحیح عمل ہی سب کچھ ہے۔ ضبطِ نفس سے جو سبق ملتا ہے
اس کا تقاضا بیزاری و بیگانگی نہیں بلکہ طمانیتِ قلب، کردار کی جدت و استقامت، شجاعت
اور اخلاقی استحکام ہے، جو تمام خوفوں پر بالا لیکن اُس مقصد کے ماتحت ہے جو شجاعت کا باعث
ہے۔ اس لحاظ سے جون آف آرک دنیا کی سب سے بڑی صوفیہ ہے۔

کیا یہ نظریہ جس کا یہ مسلمہ ہے کہ خیر مطلق و کامل کا ہمیں عارضی تجربہ ہو سکتا ہے بالکل صحیح ہے
؟ اس سے پہلے ہم یہ دیکھیں کہ سریت سے کوئی نظام اخلاقیات بھی حاصل ہو سکتا ہے یعنی وہ
اس دنیا میں عمل کے لئے کوئی دستور العمل بھی پیش کرتی ہے یا اُس کی ساری ہدایات راہِ سلبی اختیار
کرنے اور ترکِ دنیا ہی تک محدود ہیں۔

۲۴۶۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں جتنے اخلاقی دستور العمل ہیں وہ سب کسی نہ کسی حامیِ
سریت ہی کے تجویز کئے ہوئے ہیں تو ہمیں سریت کی قوتِ اختراع میں شبہ نہیں رہتا۔ اس معمہ کے
حل کا راز ہمیں اس اصول میں ملتا ہے کہ ہر کام میں کامیابی کا راز "وصل و فصل" کی لطیف آمیزش
میں ہے۔ دو طرح کے انسان اپنی زندگی میں مشکل سے کامیاب ہوتے ہیں بلکہ کہنا چاہیئے کہ وہ کامیابی
کے مستحق ہی نہیں۔ ایک تو وہ، جو نہایت لاپرواہ ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جنہیں ہر وقت فکر دامن گیر
رہتی ہے۔ ایک شخص جو اپنے عہدہ کے فرائض سے غفلت برتتا ہے ظاہر ہے وہ اُس عہدہ پر برقرار

رہنے کے قابل نہیں۔ علیٰ ہٰذا وہ بھی مخلص نہیں جو کام پر اپنی جان چھڑک کر اپنے کو کسی کام کا نہیں رکھتا اصل میں صحیح العمل اور قابل قدر کارکن وہی ہے جو کامیابی اور ناکامی سے فی الجملہ روحانی بے تعلقی برتتے ہوئے (اس لئے کہ اپنے مشاغل سے اپنی ذات کو افضل سمجھتا ہے) اعتدال کے ساتھ کامیاب ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ تقویٰ اور پرہیزگاری کا حاصل جس پر حامی سیرت کا سارا زور رہتا ہے استقامت سیرت نہ کہ بناوٹی انداز ہے، اس کا مطمح نظر کل مسرت کا حصول نہیں بلکہ حصول مسرت کی سب سے لازمی شرط پورا کرنا ہے۔ تمام مشرقی اخلاق اس سادہ اصول میں آجاتے ہیں

"وہ ہونے کی کوشش کرو جو تم ہو"

یعنی جو تم حقیقت میں ہو وہی تم کو عمل میں ہونا چاہئے۔ حقیقت میں تم برہما ہو، تم اور حق ایک ہو اس لئے تمہارے عمل کے صفات، اعتماد، آزادی، سادگی، بردباری اور خواہشات نفسانی اور سماجی حرص و ہوا کی آلائش سے پاک ہونا چاہئیں۔ یہ اوصاف "اسی شخص میں پیدا ہو سکتے ہیں جو مطلق اقدار کا شعور رکھتا ہو۔ لاؤتسے کے نزدیک "تاؤ" قانون ارض و سماوی اور زندگی کا بنیادی دستور العمل بھی ہے کہ ہم تاؤ کو پیش نظر رکھ کر عمل پیرا ہوں۔ ہمارے کردار میں "تاؤ" کارفرما ہو جس طرح "تاؤ" دعا نہیں کرتا اسی طرح ہم بھی دعا سے پرہیز کریں جس طرح "تاؤ" انتقام نہیں لیتا اسی طرح ہم بھی انتقام نہ لیں، برائی کا بدلہ اچھائی سے دیں۔ یاد رکھو کہ مروجہ "فضائل" کافی نہیں ہیں "حب الوطنی کافی نہیں ہے" اور نہ کریم النفسی اور عدل کافی ہیں۔ تاؤ ہمارے سامنے ایک سادہ ترین لیکن بلند ترین معیار رکھتا ہے۔

"تاؤ کے کھونے پر فضیلت پیدا ہوتی ہے۔

"فضیلت کے کھونے پر کریم النفسی پیدا ہوتی ہے

"کریم النفسی کھونے پر عدل پیدا ہوتا ہے۔

"عدل کھونے پر پسندیدگی عمل پیدا ہوتی ہے

"پسندیدگی عمل نیک نیتی کی نقل اور فساد کا آغاز ہے۔" (تاؤ تے کنگ ۳۸)

یہ انواع کردار کی جسے عرف عام میں فضائل کہتے ہیں ایک استادانہ تحلیل ہے جس سے پتہ

چلتا ہے کہ ایک ماہر سیرت ہی سب سے بڑا موجد اخلاق اور مصلح قوانین و مراسم ہو سکتا ہے اور اس نے یہ فرض اس قدر متواتر موقعوں پر انجام دیا ہے کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ تاریخ میں کوئی اخلاقی اصلاح ایسی بھی ہے جس کے پس پشت وہ نہ ہو لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ زعم کہ ہم قانون کے لفظ نہیں بلکہ اس کا معنوی پہلو جانتے ہیں کہ ہم کو معیار قانون کا وجدان حاصل ہے، اکثر خام اور نیم مخلص حامیان سیرت کے لئے ایک بلند و بالا آزادی کے نام سے تناقض اور سہل انکاری کا دروازہ بھی کھول دیتا ہے۔ یہ کمزوری سیرت پرستوں اور دیگر حسن پرست طبیعتوں میں مشترک ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک یونانی کہاوت ہے کہ "بہت سے باطنی شراب کے دیوتا کے عصا بردار ہوتے ہیں، سچے باطنی بہت کم ہیں" دوسرے لفظوں میں اکثر سیرت پرست، نیم باطنی یا بگڑے ہوئے باطنی ہوتے ہیں اور معدودے چند ہی پیغمبران صادق کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں لیکن یہ آخر الذکر ہی تاریخ انسانی کے لئے وہ ناگزیر اشخاص ہیں جن کے بغیر دنیا کا کام نہیں چل سکتا۔

۲۴۸۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک مجدد اخلاق کو یہ کس طرح پتہ چلتا ہے کہ مروجہ اخلاق مثلاً کریم النفسی، عدل وغیرہ کی اصلاح کا وقت آگیا ہے؟ اس کو یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً یہ پرانا اصول کہ "آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت" ایک میکانکی اصول ہے جو تلافی نقصان کے لئے ناکافی ہے؟ یہ اس کا ضمیر بتاتا ہے لیکن ضمیر کیا ہے؟

جب ہم ارتقائی نظریہ اخلاق کے سلسلہ میں ضمیر کو قدیم سزاؤں کے نتیجہ کی یادگار سمجھے ہوئے تھے تو ہم کو یہ نظریہ غلط معلوم ہونے لگا تھا جب ہم نے دیکھا کہ ضمیر نے ہمارے احساس جمال کی طرح رفتہ رفتہ اپنے احساس کی باریکی تک ترقی کی ہے جو ماہرین ضمیر کے اندر اپنے پورے کمال تک پہنچ جاتی ہے چنانچہ سقراط کی ساری زندگی ضمیر ہی کے کارناموں کا افسانہ ہے۔ نازک موقعوں پر سقراط اپنے ہمزاد جو اس کے نزدیک ضمیر کا مجسمہ تھا مشورہ لیتا تھا، سقراط کی نظر میں ضمیر ایک ایسی ناقابل تجزیہ حس ہے جو ہمیں ہماری غلطیوں پر متنبہ کرتی ہے اور غلط راہوں پر بڑھنے سے روکتی ہے ہمارے اندر ایک ایسا روحانی معیار ہوتا ہے جس کی ماہیت سے اگرچہ ہم واقف نہیں ہوتے مگر ہم

یہ محسوس ضرور کر لیتے ہیں کہ بُرے اعمال اس کے مطابق نہیں۔ یہ روحانی معیار ہمارے خیال میں حق سے متحد ہونے کے احساس سے پیدا ہوتا ہے اور ضمیر اسی بات کا وجدانی علم ہے کہ فلاں عمل اس اتحاد کے موافق اور فلاں اس کے خلاف ہے۔

اگر ضمیر کا یہ نظریہ صحیح ہے تو اس امر کی توضیح ہو جاتی ہے کہ اہل سریت کیوں باضمیر اور بنی نوع انسان کے اخلاقی رہنما ہوتے ہیں۔ یہ بھی ہماری سمجھ میں آجاتا ہے کہ اخلاقی جرأت اور عزت نفس اور سریت کا کیوں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں زندگی کے خطرات اور مرغوبات سے بالا ہیں اور یہ رنگ اسی وقت طبیعت میں پیدا ہوتا ہے جب ہمارا یہ راسخ عقیدہ ہو کہ ضمیر ہمیں ایک ایسی حقیقت سے ضم کر دیتا ہے جو مادی واقعات کی ذاتی سے بہت گہرا ہے (یہی کانٹ کا بھی خیال تھا) ہماری سمجھ میں یہ نکتہ بھی آجاتا ہے کہ ضمیر اس قدر انقلاب پذیر کیوں ہے ضمیر میں جتنی ہی صفائی اور جلا ہوگی جتنا اسے قربت حق کا احساس قوی ہوگا۔ وقتاً فوقتاً اسی احساس کو مزید تقویت کی ضرورت ہے سلبی راہ ضمیر کی دھار تیز کرنے ہی کا آلہ ہے۔

۳۲۹۔ اب ہم مذکورہ بالا سوال کی جانب متوجہ ہوتے ہیں (بند ۲۳۰) سریت کا راہ سلبی کو ایک خیر کامل کی حیثیت سے پیش کرنا کوئی صحیح نظریہ نہیں معلوم ہوتا محض راہ سلبی کو پیش کر کے سریت اس دنیا میں اپنے فرض کی انجام دہی میں کوتاہی کر رہی ہے۔ نظریہ رد بار فی نفسہ محروم معنی معلوم ہوتا ہے۔ وحدت کسی کثرت ہی کی ہو سکتی ہے کثرت سے جدا عدم کے مرادف ہے۔ اہل سریت کا تجربہ اور ضبط نفس جو اس کے تجربات میں رہنمائی کرتا ہے حیات کے اس دور و تسلسل میں کام آنا چاہئے جو فطرت اور انسانی تاریخ کے اندر دائر و سائر ہیں۔

یہ محسوس ضرور کر لیتے ہیں کہ برے اعمال اس کے مطابق نہیں۔ یہ روحانی معیار ہمارے خیال میں حق سے متحد ہونے کے احساس سے پیدا ہوتا ہے اور ضمیر اسی بات کا وجدانی علم ہے کہ فلاں عمل اس اتحاد کے موافق اور فلاں اس کے خلاف ہے۔

اگر ضمیر کا یہ نظریہ صحیح ہے تو اس امر کی توضیح ہو جاتی ہے کہ اہل سریت کیوں ماہر ضمیر اور بنی نوع انسان کے اخلاقی رہنما ہوتے ہیں۔ یہ بھی ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اخلاقی جرأت اور عزت نفس اور سریت کا کیوں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں زندگی کے خطرات اور مرغوبات سے بالا ہیں اور یہ رنگ اسی وقت طبیعت میں پیدا ہوتا ہے جب ہمارا یہ راسخ عقیدہ ہو کہ ضمیر ہمیں ایک ایسی حقیقت سے ضم کر دیتا ہے، جو مادی واقعات کی ذاتی سے بہت گہرا ہے (وہی کانٹ کا بھی خیال تھا) ہماری سمجھ میں یہ نکتہ بھی آ جاتا ہے کہ ضمیر اس قدر انقلاب پذیر کیوں ہے ضمیر میں جتنی ہی صفائی اور جلا ہو گی جتنا اسے قربت حق کا احساس قوی ہو گا۔ وقتہً فوقتہً اسی احساس کو مزید تقویت کی ضرورت ہے، سلبی راہ ضمیر کی دھار تیز کرنے ہی کا آلہ ہے۔

۲۴۹-اب ہم مذکورہ بالا سوال کی جانب متوجہ ہوتے ہیں (بند ۲۳۰) سریت کا راہ سلبی کو ایک خیر کامل کی حیثیت سے پیش کرنا کوئی صحیح نظریہ نہیں معلوم ہوتا محض راہ سلبی کو پیش کر کے سریت اس دنیا میں اپنے فرض کی انجام دہی میں کوتاہی کر رہی ہے۔ نظریہ رد یا فی نفسہٖ محروم معنی معلوم ہوتا ہے۔ وحدت کسی کثرت ہی کی ہو سکتی ہے کثرت سے جدا، عدم کے مرادف ہے۔ اہل سریت کا تجربہ اور ضبط نفس جو اس کے تجربات میں رہنمائی کرتا ہے حیات کے اس دور و تسلسل میں کام آنا چاہیے جو فطرت اور انسانی تاریخ کے اندر دائر و سائر ہیں۔

باب ۳۳

تنقید سریت

۲۵۰- حامی سریت کا دعویٰ ہے کہ دیدار حق حاصل ہو جانے کے بعد وہ ایک ایسے مقام پر پہونچ جاتا ہے جس کو حیات کی حد و انتہا کہنا چاہیے لیکن تسلسل ہر عروج سے ہبوط کا طالب ہے دیدار حق ہماری زندگی کے آئندہ تجربہ میں کار آمد ثابت ہوتا اور کار فرما رہتا ہے۔ اس کی توضیح ایک قانون سے ہوتی ہے جس کے لئے میں "قانون تبادل" کی اصطلاح وضع کرتا ہوں۔

قانون تبادل ایک علمی اصول ہے بلکہ عملی اصول کا اساس ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ نیک زندگی نہ تو نفس وحدت کا تصور ہے اور نہ کثرت کا عاقلانہ در و بست ہے بلکہ وہ دونوں کے ہم آہنگی میں مضمر ہے جیسے کھیل اور کام اور سونے اور جاگنے کی ہم آہنگی۔

زندگی کا پہلا مطالبہ یہ ہو کہ کاروبار حیات پر ہم اپنی حقیقی توجہ مبذول کریں۔ یہ توجہ موجودات و معاملات زندگی کا تجزیہ کرے گی اور ترتیب دار ہر شے پر عقل کا بہترین حصہ صرف کرے گی۔ تجربہ بتاتا ہے کہ یہ توجہ کچھ عرصہ کے بعد رو بہ تنزل ہو جاتی ہے اور یہ انحطاط عمل ہی میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ واقعات کے پرکھنے اور اقدار کے جانچنے میں بھی پیدا ہو جاتا ہے حقیقت کے نقطۂ خیال سے شاید ایسا نہ ہونا چاہیے تھا اس لئے کہ واقعات واقعات ہیں اور اقدار، اقدار اور جاننے والے کے لئے بس اپنی آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے لیکن تھکے ہوئے دماغ کے لئے یہ "مستقل" اشیاء گویا ناقابل ادراک ہی ہو جاتی ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کسی بے قدر اور اس کے معنی فقط اس شے میں نہیں ہوتے بلکہ کسی ایسی شے میں بھی نہیں ہوتے جو مدرک سے تعلق رکھتی ہے یعنی نظر کی تازگی جو کسل سے ضائع ہو گئی، ہمارے ہر تجربہ کا ایک پس منظر ہوتا ہے

اس پس منظر کو درہم برہم کر دیجئے۔ مثلاً ارتکاب جرم سے۔ اب ہر شے پہلی حالت سے بدلی ہوئی نظر آئے گی۔ روزمرہ کی دیکھی بھالی چیزوں تک کا رنگ بدل جاتا ہے۔ علیٰ ہٰذا دن بھر توجہ کی تکان سے ہماری قوت باصرہ میں ضعف آجاتا ہے۔ چسٹرٹن کا یہ قول کس قدر صحیح ہے کہ بیڑی کی اگر آپ سیر کرنا چاہتے ہیں تو بیڑی سے چلے جائیے۔ حیات کو بھی (بیڑی کی سیر کی طرح) وقتاً فوقتاً چارج کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنے معمولی فرائض کو اچھی طرح ادا کرسکیں۔

یہ چارجنگ یا بحالی کسی طرح انجام پاتا ہے۔ آرام لینے سے، کھیل اور تفریح سے، سونے سے۔ ان سب میں توجہ کی سمت بدل جاتی ہے اور ہم ایک ایسی شے کی جانب متوجہ ہو جاتے ہیں جس میں انتشار کے بجائے یکسوئی ہوتی ہے۔ اہل سریت کا اخلاقی ضبط، اس کی راہ سلبی اسی طرح آرام لینے کا براہِ راست اور ایک نہایت کارگر تکنیک ہے۔ اس سے روزمرہ کی ذہنی عادات چندے منقطع ہو جاتی ہیں اور ہماری توجہ جو تفصیلات میں پھنس کر تھک کر پست ہو گئی تھی کل کے احساس سے پھر تازہ دم ہو جاتی ہے۔ راہ سلبی کے نظریہ کے تحت، ہم میلانات طبع کا جائزہ لیتے ہیں، اور ایک ایک کرکے ان کو ترک یا مسترد کرتے جاتے ہیں۔ طرح طرح کے ذاتی خبط، تعصبات، خصومات، بے حسی، ہم ان سب کو اٹھا کر کوڑے خانہ میں ڈال دیتے ہیں تاکہ ان چیزوں کے لئے جگہ خالی ہو جن کی جانب "کل" کا احساس رہنمائی کرتا ہے۔ چنانچہ سری تجربہ کا لب لباب کسب حریت اور حسن قدر ہے۔ جب اتحاد و اشیا کا دھیان دیر تک قائم رہنے کے بعد زوال پذیر ہونا شروع ہو جاتا ہے تو حامی سریت کو پھر دنیا کی جانب متوجہ ہونے کی ضرورت ہے۔ اب دنیا اپنی بھرپور دلفریبیوں کے ساتھ اور ہماری کھوئی ہوئی قوتیں اپنے پورے شباب کے ساتھ عود کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔

۲۵۱۔ شاید ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اہل سریت واقعات کا سامنا کرنے کے لئے حقیقت کی قوت اپنے اندر پیدا کر لیتے ہیں۔ اب ذرا غور کیجئے کہ یہ قوت کس طرح پیدا ہوئی ہے۔

سب سے پہلی قوت سائنسی مشاہدہ کی قوت ہے۔ کائنات پر سائنسی انداز فکر سے

نظر کرنا اخلاقی ترقی کا صریح نتیجہ ہے۔ یہ گویا فطرت کی ایک نئی طرز سے تنظیم کرنا ہے (جیسا بدو کی مثال سے ظاہر ہوتا ہے)، جو واقعات کو ترتیب دے کر ان کے اندر قانون فطرت کی جھلک دیکھتا ہے۔ چنانچہ یہ ہمارا سائنسی فرض ہی نہیں بلکہ اخلاقی فرض بھی ہو جاتا ہے کہ اپنے نفس کو اس شہادت کا پابند بنائیں جو تجربہ ہم پہنچاتا ہے۔ سائنسی تحقیقات دیانت یعنی اپنی خواہشات کو واقعی انکشافات کے مقابلہ میں دبانا ہر طالب علم فطرت کے اخلاقی اصول موضوعہ میں سے ہے چنانچہ حامیان سریت کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ تحقیق حق کی اولین شرائط اخلاقی ہوتے ہیں اور یہ کلیتہً مابعد الطبیعیاتی حق وحدت ہی کی تحقیق کے لئے نہیں بلکہ حقائق فطرت کی تحقیق پر بھی راست آتا ہے۔

کسی جدید مفروضہ کا انکشاف صرف ایماندارانہ مشاہدہ ہی کا طالب نہیں ہوتا بلکہ تخیل بھی چاہتا ہے لیکن ہر تخیل سے کام نہ چلے گا۔ کامیاب اور ناکامیاب محقق فطرت میں بنیادی فرق سادگی اور فراخدلی ہے، سب سے پہلے ہر قسم کی ریاکاری یا تعریف کی آرزو سے آزادی ہے۔ جن کے اثر میں اکثر انسان کے اندر فطانت کی نمائش کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں اور اہم نتائج حاصل کرنے میں عجلت سے کام لینے لگتا ہے۔ دوسرے مطالعہ فطرت کے لئے ہمیں اپنے اندر ایک چھٹا حاسہ پیدا کرنا چاہیے جو اشیا کے عشق میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ دونوں اخلاقی صفات ہیں جن کو اہل دل (اہل سریت) اپنی ریاضت سے ترقی دینے کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ رسکن نے کہیں کہا ہے:

"سہولت جس پر لوگ جان دیتے ہیں نرے بن ٹھن میں شامل نہیں ہوتی بلکہ وہ اصلیت ہے جو اس سے مختلف نہیں ہوتی جسے میں شفافی کہتا ہوں ...... کمال انتہائی اصلیت ہی کا دوسرا نام ہے۔ بہت سے اللہ کے بندے ایسے سادہ لوح ہوتے ہیں کہ وہ ان غیر متعلق تفصیلات پر نثار نہیں ہوتے جو معمولی آدمی کے ذہن پر چھا کر تاریکی پیدا کر دیتے ہیں۔ وہ پہلی ہی نظر میں جوہر اصلی کو تاڑ لیتے ہیں اور پھر سیدھے اسی کی طرف جاتے ہیں۔"

چنانچہ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ماہرین سائنس کی ذات اور اعمال میں ہمیں سریت کی روح کارفرما نظر آتی ہے۔

۲۵۲۔ اس کے علاوہ سریت پرست صفات اشیا کو محسوس کرنے کے لئے گویا اپنے اندر ایک
نیا حاسہ پیدا کر لیتا ہے اُس کے حواس میں ایک خاص قسم کی معصومیت پیدا ہو جاتی ہے پھولوں
آوازوں اور رنگوں میں اُسے وہ لطف آتا ہے جو انسان کو سب سے پہلے احساس کرنے میں آتا ہے۔ کم از کم
ولیم بلیک، جیکب بوہیمے، آسیسی کے فرانسس اور دیگر اہل سریت کا تجربہ یہی ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے
کہ احساس کے بہت سے طبق ہیں جن کے انکشاف بلکہ کہنا چاہئے کھود کر نکالنے کی ضرورت ہے جو انسان
کی قدیم حیوانی وراثت کی یادگار تھے اور جنھیں ہم مادہ پرستی کی تگ و دو میں کھو بیٹھے ہیں۔

حامی سریت میں سماجی میل جول کے واقعات کا سامنا کرنے کی قوت بھی پیدا ہو جاتی ہو
وہ دوستی کی صلاحیت کو ترقی دے سکتا ہے۔ دوستی دیگر قابلِ قدر جذبات کی طرح انحطاط پذیر ہوتی
اور ہم میں سے اکثر اُس فن کو حاصل نہیں کر سکتے کہ کوئی بات اس طرح کہی جائے کہ دوسرے کو ناگوار
نہ ہو۔ اسی کے ساتھ بے لوث نکتہ چینی جس میں اپنی غرض کا شائبہ نہ ہو معمولی انسان کے لئے مشکل
بات ہے۔ یہ جب ہی ممکن ہے جب ہم اپنی ذات سے ایسی بے تعلقی پیدا کر لیں کہ ہمسایہ میں اور اپنی
ذات میں کوئی فرق نظر نہ آئے اور اُس کو ملامت کرنے کا اور یہ کہنے کا کہ "تو انسان ہے" ایک
ایسا سلیقہ آ جائے کہ دوستی ختم ہونے کے بجائے اور مستحکم ہو جائے۔

۲۵۳۔ چنانچہ اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو کامیاب حقیقت پرست ہونے کے لئے۔ سریت پرست
ہونے کی ضرورت ہے اور کامیاب سریت پرست ہونے کے لئے حقیقت پرست ہونے کی ضرورت ہے
ہماری معمولی زندگی کاروبار اور عبادت کا اُلٹ پھیر ہے، ان میں سے ہر ایک ہم کو دوسرے کے لئے تیار کرتا ہے
اسی قسم کے تبادل سے انسان اپنا توازن قائم رکھ سکتا ہے اور پیچیدہ تمدن کے نت نئے
بوجھوں کو اٹھا سکتا ہے جس کے ساتھ مادی قوت کا بار بڑھتا (اور بجا طور پر بڑھتا ہے) جاتا ہے
کیونکہ اس مادی ترقی کے ساتھ ساتھ انسان کے مشاہدہ میں شفافی، فنی ذکی الحسی اور شخصی و
دوستانہ تعلقات کی صلاحیت بھی ترقی کرتی جاتی ہے۔

۲۵۴۔ اور اس عملی اصول تبادل کے ساتھ ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت بھی ہے حق تو

سریت کا وحدت وجود ہے اور نہ حقیقت کی کثرت، جو حقیقی تحلیل سے حاصل ہوتی ہے۔ سریت اور
حقیقت پرست دونوں موجودات کو اپنی اپنی نظر سے دیکھتے ہیں اور اسی کو قطعی سمجھتے ہیں جو ان کی
سمجھ میں ٹھیک آ جائے۔ چنانچہ ان دونوں کے ہاتھ دنیا کے متعلق آدھی آدھی حقیقت آتی ہے
اس لئے دراصل یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل و تتمیم کرتے ہیں۔

حقیقت پرست کے مقابلہ میں سریت کا دعویٰ "وحدتِ عالم" اور پھر اُس وحدت کی لاانتہا
قدر حق بجانب ہے۔ کثرتِ موجودات والا عالم، ناقابلِ حساب اور اس لئے بے کار ہے۔ ایسا
عالم جس میں کوئی صفت ایسی نہ ہو جو ہمارے اندر احترام اور معقول عبادت کا جذبہ پیدا کرے وہ اس
نفسی تفریح اور فائدہ سے بھی خالی ہوگی جس کے بغیر کسی شے کو کارآمد نہیں کہا جا سکتا۔

حامی سریت کے مقابلہ میں حقیقت پرست کا دعوائے کثرت بھی غلط نہیں معلوم ہوتا
اگر کوئی خدا ہے تو اس کی زندگی، نظامِ قدرت کے گوناگوں اور ایک دوسرے سے ممتاز چیزوں
میں آشکارا ہونا چاہئے۔ اگر وہ کہیں ہے تو اس کو پھر ان موجودات میں بھی ہونا چاہئے۔ ایسی وحدت
جو کثرت سے گریزاں ہو اور کثرت کی توجیہ سے قاصر ہو کائنات کی آخری حقیقت نہیں ہو سکتی
جس وحدت پر ہم ایمان لا سکتے ہیں وہ ایک ایسی وحدت ہونا چاہئے جو کثرت چاہتی اور کثرت
آفریں ہو۔

چنانچہ حقیقت اور سریت دونوں، تصوریت کے دو رُخ نظر آتے ہیں۔ تصوریت دونوں
کی معقول تشریح کرتی اور ان کا اپنے اندر مناسب مقام تجویز کرتی ہے اور یہ دونوں اپنی جگہ
توازن ہم آہنگی اور قانون تبادل کی ضرورت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک فوق الفطری جوہر
(یعنی رہبانیت یا دنیا سے پرواز) کے ساتھ ہمارے اندر انسان پرستی کا جوہر بھی ہونا چاہئے
ان دونوں کے ملنے سے اچھی زندگی کا مکمل پروگرام بن سکتا ہے۔

حصۂ چہارم

ترکیب انواع

باب ۳۴

فلسفہ کی ساخت

۲۵۵- اب تک ہم نے فلسفہ کے مختلف اساسی انواع کی تنقید کرنے کے بجائے ان کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ہاں بسبیل تذکرہ کہیں کہیں انواع پر کچھ تبصرہ بھی ہو گیا جو انواع کی باقاعدہ تنقید کی نظر سے نہیں بلکہ اس غرض سے تھا کہ ان محرکات کی جانب اشارہ ہو جائے جو تحقیق حق میں ان کے باہر مختلف راہیں اختیار کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اب ہم میں سے ہر ایک کو چاہیئے کہ سوچے کہ وہ کس مقام پر کھڑا ہے۔ کوئی مکمل نظریۂ کائنات حاصل کرنے کی امید موہوم لے کر نہیں بلکہ یہ دیکھنے کے لئے کہ مختلف انواع فلسفہ کے مطالعہ نے ہمارے اوپر کیا اثر چھوڑا۔ یعنی کوئی مربوط نظریہ یا کوئی اشارہ ہمیں ملا یا نہیں۔

جن حقائق کو ہم مانتے ہیں ان ہی کا مجموعہ ہمارا فلسفہ ہوتا ہے۔ مختلف انواع فلسفہ پر نظر کرنے سے آپ کو ان حقائق کے ماننے میں مدد ملی ہوگی اس لئے آپ کے بہت سے تصورات جو دھندلے تھے وہ صاف ہو گئے ہوں گے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض ذہنوں کو آپ نے اپنا ہی فلسفہ سمجھا ہو۔ بہرحال اغلب یہ ہے کہ فکر انسانی کی یہ تمام شاخیں یعنی انواع فلسفہ آپ کو مطلق اجنبی نہ معلوم ہوئی ہوں گی۔ ہو سکتا ہے کہ آپ کو ایسا معلوم ہوا کہ آپ

سب ہی کو مانتے ہیں یا پھر کسی کو نہیں۔ مختلف غیر مربوط اور جداگانہ فلسفوں کے ٹکڑوں کو بیک وقت ذہن میں جگہ دینا فی الجملہ ذہنی مہمان نوازی پر ایک بار عظیم ڈالتا ہے حالانکہ دیکھا جائے تو ان میں "کچھ نہ کچھ" ضرور مشترک ہے۔ سب کے سب انواع کو ذہن میں جگہ دینا اگرچہ آزاد منشی اور دیانت کی دلیل ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اس ملے جلے فلسفے سے بھی کام نہیں چل سکتا۔ آپ کی نظر کو محدود کئے بغیر میں چاہتا ہوں کہ اس پیچیدگی سے نجات کی کوئی راہ نکالوں۔

۲۵۶- آپ نے غالباً یہ بات بھی دیکھی ہوگی کہ اکثر اعلیٰ پایہ کے مفکرین کے نظام کوئی امتیازی خصوصیت نہیں رکھتے۔ مثلاً اسپنسر کو خالص دہریہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ حقیقت کا منکر نہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اس کے نزدیک ناقابل علم ہے اس لئے وہ کہنا چاہیئے کہ تصوریت کی جانب مائل ہے بلکہ اس کی تصوریت ایک ایسی انوکھی تصوریت ہے کہ جدید حقیقت اسی کی ایک کڑی معلوم ہوتی ہے۔ ارسطو باوجود حقیقی افتاد طبع کے اپنی مابعد الطبیعیات میں تصوریت کی جانب جھکا ہوا ہے۔ سقراط ایک ایسا نقطہ ہے جس سے مختلف خطوط افکار متفرق سمتوں کو جاتے ہیں۔ لیکن سب اپنا مرکز اسی بلند ہستی کو تسلیم کرتے ہیں اور تقریباً یہی حال ڈیکارٹ کانٹ اور ہیگل کا ہے۔ کسی فلسفہ میں خیالات مختلفہ کی لڑیوں کے پائے جانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس فلسفہ کا مدوّن کثرت پسند ہے۔ کسی مفکر میں اگر خیال کی زرخیزی اور وسعت ملتی ہے تو اس کو مفکر کی اخلاقی اور وجدانی توانائی پر محمول کیجیے جو اس کے منطقی استدلال سے آگے نکل جاتی ہے۔ یہ لوگ حقیقت کو جہاں پاتے اور جیسا پاتے ہیں لے لیتے ہیں۔ ان کو اس سے بحث نہیں کہ وہ مکمل طور پر مربوط بھی ہیں۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ حقیقت فی نفسہ مربوط ہوتی ہے رہا اس سوال کا جواب کہ وہ دوسرے حقائق کے ساتھ کہاں آویزاں کی جائے، بعد کو دیا جا سکتا ہے۔ سردست وہ منطقی تقسیم کے خلاف جانے میں تامل نہیں کرتے اور ان کی عظمت خیال کسی "ہیئت" (مثلاً تصوریت، وجودیت وغیرہ) کے ظرف میں نہیں سما سکتی۔ صفت اول کے

فلسفیوں کو کسی مخصوص نوع یا نظام سے منسوب کرنا، اُن کی سخت توہین ہے۔

چنانچہ یہ قابلِ تعظیم وصف، زمانہ حال کے فلسفے کے نظاموں کی ایک خصوصیت ہے جس کا سبب اُن کی عظمت ہی نہیں، بلکہ اُن کی پیچیدگی، تاریخِ فلسفہ پر وسعتِ نظر اور کسی حد تک جدت پسندی کی جانب میلان بھی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کیفیتِ مزاج، کائنات کے ساتھ بھی سازگار معلوم ہوتی ہے جو کسی خاص مدرسہ کی تقلید سے نفور ہے اور جس کے نزدیک سب سے پہلی چیز تجربہ ہے اور تجربہ کے انبار کو باقاعدہ ترتیب دینا، معقولات کا کام ہے جو بعد کو ہمیشہ ہوتا رہتا ہے (تجربہ جس میں وجدان بھی شامل ہے) فکر کی فوج کا وہ جاسوس دستہ ہے (اسکاوٹ) جو آگے آگے چلتا ہے اور اس میں ذرہ برابر شک نہیں، جو اپنی تحقیق کو ہر قدم پر منظم کرتا چلتا ہے وہ آخیر میں اپنے ہاتھ فلسفہ سے خالی پاتا ہے۔ اس لئے اگر آپ کو کسی فلسفی کا فلسفہ نظم و ربط سے معرّیٰ ملے تو اُسے بُرا نہ کہیئے۔ ولیم جیمس کے متعلق یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اس کا کوئی نظام نہ تھا۔ اُس کے فلسفہ میں حقیقت، عملیت اور پہلو بہ پہلو بغیر کسی باہمی ربط کے پائی جاتی ہیں۔

۲۵۷۔ تاریخِ فلسفہ شاہد ہے کہ اکثر مختلف ماخذ سے مختلف نظریات چن کر ایک منتخب فلسفہ کی تدوین کی کوشش کی گئی ہے جس کے لئے "انتخابیت" کی اصطلاح بھی وضع کی گئی ہے چنانچہ بہت سے "انتخابی" جن کے نام تاریخ میں محفوظ ہیں، اپنی فکر کے مقابلہ میں، اپنی ذہانت اور جدت کے مقابلہ میں جودت کے لئے زیادہ مشہور رہیں۔ ان کے فلسفہ کی رُوح دراصل تحقیق نہیں بلکہ دوسروں کے خیالات کو نکتہ سنج اطاعت شعاری کے ساتھ اپنا لیتا ہے۔ وہ یہ دیکھ لیتے ہیں کہ مختلف فلسفوں میں حقیقت کے ٹکڑے پائے جاتے ہیں جن کو ایک دوسرے سے مربوط کیا جا سکتا ہے لیکن اُن فلسفوں کی نظر اُن کے ربط و اتحاد کے رشتوں تک نہیں پہونچتے فلسفہ میں "انتخابی" کوئی قابلِ تعریف لقب نہیں ہے۔ یہ اکثر ایسے مرتبہ کے مفکرین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اسکندریہ کا فائلو، پیلیبیس، سسرو، ہورس، مینڈیل زون، وکٹرکزن۔

وکٹرکزن خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس نے انتخابیت کو ایک فن کے طور پر باقاعدہ

تدوین کیا۔ وہ کہتا ہے کہ:۔

"ہر نظام مظاہر و تصورات کا ایک نظم پیش کرتا ہے، جو اپنی جگہ حقیقی ہے لیکن شعور میں اور بھی نظامات ہو سکتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر نظام غلط نہیں بلکہ ناقص ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر ہم تمام ناقص نظاموں کو جوڑ دیں تو ایک کامل نظام بن جائے، جو ہمارے شعور کی کلیت کے مطابق ہوگا۔"

ظاہر ہے کہ یہ اصول اُس وقت ہی صحیح مانا جا سکتا ہے اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کائنات کے متعلق جتنے اہم حقائق تھے وہ سب تحقیق ہو چکے ہیں۔ ایسا ہو تو البتہ حال کے فلسفیانہ ذہن کے لئے اُن سب کی تدوین و تہذیب کا کام رہ جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ انتخابی کی نظر تاریخِ فلسفہ میں محدود ہے لیکن ایک مفکر کی نظر تجربہ، مشاہدات اور وجدان پر گڑی ہوئی ہے اور اس کے خیال میں ہماری جدتِ خیال ہی بے نظمی اور بے ترتیبی کی ذمہ دار ہے

تاہم ایک انتخابی اور اپنی وضعِ خیال کے جدت پسند فلسفی کے درمیان، تدریجی فرق ہی ہوتا ہے۔ انتہائی جدت پسندی بھی تاریخ کو یک قلم نظرانداز نہیں کر سکتی، اور نہ حقائق سے خواہ ان کا ماخذ کچھ ہو انکار کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے سچ پوچھئے تو ارسطو ایک انتخابی فلسفی ہے اور ٹامس ایکوینس جو ارسطو کے فلسفہ اور مسیحیت کا ایک معجون مرکب تیار کرتا ہے اور بھی زیادہ انتخابی ہے۔ کائنات پر حقیقی نظر بالعموم انتخابی میلانِ طبع کی محرک ہوتی ہے۔ انتہائی تجربیت جس کی تعلیم یہ ہے کہ ہم کو چاہئے کہ اپنے رجحانات و تعصبات کو بالائے طاق رکھ کر کشادہ دلی کے ساتھ کائنات پر نظر ڈالیں داخلی تناقضات کی بھی پروا نہ کریں (حتیٰ کہ دوسروں کی آنکھوں سے دیکھنے میں بھی تامل نہ کریں بشرطیکہ خود اپنی آنکھوں سے وہ دیکھ سکیں جو دوسرے دیکھتے ہیں) ایسی تجربیت جیسے بے اصولی کو بھی اصول بنا لینے میں تامل نہیں، انتخابی تحریک کا دستِ راست ہے۔

فرانس کا فلسفی و ماہرِ تعلیم ۱۷۹۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۸۶۷ء میں فوت ہوا۔

۲۵۸۔ دراصل انتخابیت تعمیرِ فلسفہ کا پہلا درجہ ہے یعنی سامان اکٹھا کرنے کا درجہ۔ پر اس کی روح اس عجیب و غریب فضیلت سے متحد ہے جس کا نام رواداری ہے، اور جو طرفداری سے یہ کہہ کر روک دیتی ہے کہ "تمہیں اپنے مخالف کی بات بھی سننا چاہیئے"۔ اس کا انداز خیال نہایت معقول معلوم ہوتا ہے۔ رواداری اُن لوگوں کے لئے جو اپنے عقائد کو قطعی سمجھتے ہیں فی الجملہ دشوار اور ناقابلِ فہم فضیلت ہے۔ ایسے لوگ جس بات پر یقین نہیں کرتے قطعی یقین نہیں کرتے اس لئے کہ جس چیز پر یقین کرتے ہیں قطعی یقین کرتے ہیں۔ رواداری ایک معلم اور متعلم کی صفت تو ہے ہی لیکن اُس مفکر کی بھی صفت ہونا چاہیئے، جو قطعی یقین کے درجہ پر نہ پہونچا ہو یا انتخابی رجحان رکھتا ہو اور اپنے ناتمام ذخیرۂ حقائق میں ہمیشہ اضافہ کرنے کے لئے مستعد ہو۔

غور کیجئے تو انتخابیت اور تشکیک میں بہت قریب کا رشتہ ہے۔ وہ شخص کسی چیز پر ہر پہلو سے نظر ڈالنا چاہتا ہے اُس کو ہر پہلو چھوڑنے کے لئے بھی تیار رہنا چاہیئے اس لئے کہ جو پہلو اُسے پسند ہے اُس میں کچھ نہ کچھ ایسے اجزا بھی ہوں گے جو اس کے مخالف پہلو میں ہیں یا کسی مستقبل کے ناقد کی تنقید میں ہو سکتے ہیں چنانچہ متشکک کی طرح وہ بھی کسی ایک رائے کا ہو کر نہیں ہو سکتا۔ ہمہ گیر فراخ دلی، ہمہ گیر شک ہی کا ایجابی رُخ ہے

۲۵۹۔ انتخابیت فکر کے لئے ایک قابلِ اطمینان آرام گاہ نہیں ہے۔ اگرچہ یہ ایک ایسی منزل ضرور ہے جس سے ہر مفکر کو گزرنا ہے۔ اگر ہم کسی قضیہ کو صحیح سمجھتے ہیں تو محض اس بنا پر کہ وہ ہمارے دوسرے عقائد سے میل نہیں کھاتا مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ تحقیق کائنات کا سب سے پہلا کام مواد جمع کرنا ہے

لیکن نفس ہی وہ شے ہے جو ہمیشہ مواد جمع کرتا ہے اور نفس ایک متحد بالذات شے ہے جس کے لئے ذہنی بدنظمی کے ساتھ جینا یا ایسی زندگی کے خوف سے ہمیشہ دوچار رہنا ممکن نہیں علیٰ ہذا ہم یہ بھی یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ حقیقی کائنات بھی ایک مربوط بالذات شے ہے اس لئے کہ عدم ربط ایک موضوعی شے ہے نہ کہ معروضی۔ اگر ہمارے عقائد میں ظاہر ربط کے

آثار نہیں پائے جاتے تو اُن عقائد میں جو صحیح ہیں باطنی ربط ضرور ہونا چاہیئے۔ اگر ہم تلاش کریں وہ ہمیں ضرور ملے گا اس لئے کہ ہم اپنی زندگی معقول طور پر اس وقت تک بسر نہیں کر سکتے جب تک ہم اپنی منتشر بصیرتوں میں ایک ایسا رشتۂ اتحاد دریافت نہ کر لیں جو ہمارے نظریہ کے لئے شیرازہ کا کام دے۔

چنانچہ بغیر انتخابی ہوئے، فراخ دل ہونے کی ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم وہ واحد اصول دریافت کر لیں جو ہمیں یہ بتا سکے کہ سچ کے مختلف حصے کس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں چنانچہ ہمارا فلسفہ ہمارا ذخیرہ حقائق نہ ہوگا بلکہ ہمارا اصول ہوگا۔

۲۶۰۔ کلامی طریقہ۔ تاریخ فلسفہ میں کوشش کی گئی ہے کہ ایسا اصول اول دریافت کرنے کا کوئی طریقہ ایجاد کیا جائے۔ سقراط اور افلاطون نے ذہنی تجربات کرنے کا ایک طریقہ نکالا تھا جس کو وہ کلامی طریقہ کہتے ہیں۔ یہ طریقہ مکالمہ یا مناظرہ کے لئے نہایت موزوں تھا۔ اس میں یہ ہوتا تھا کہ دو بحث کرنے والوں میں ایک اپنے دعوے کو لیتا اور اس کو ایک نظریہ گردان کر، سختی کے ساتھ یہ دیکھتا کہ وہ آخیر میں کن نتائج تک منتہی ہوتا ہے۔ قدیم یونانی ان نتائج کے اخذ کرنے میں خوب خوب ظرافت کی داد دیتے اور اس وقت بڑا لطف آتا جب مدعی اپنی ہی دلیل کو اپنی طرف الٹتا پاتا۔ چنانچہ جب کوئی نظریہ ناقابلِ اطمینان نتائج پر ختم ہوتا تو دوسرا مفروضہ لے کر اُن کی بھی اسی طرح جانچ کی جاتی اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رکھا جاتا جب تک کوئی ایسا نظریہ نہ مل جاتا جس میں کوئی غلطی نہ ہو۔ چنانچہ یونانی فن کلام ایک طریق تفکر یا استفہام ہے اور افلاطون نے اپنے مکالموں میں بالعموم ایسے مفروضے لئے ہیں، جو رائج الوقت فلسفہ کے مختلف نظاموں کے مسلمات تھے۔ ان مکالموں میں گویا مختلف فلسفے ہی ایک دوسرے سے ہم کلام ہوتے ہیں، اور ہر ایک دوسرے کو آخری نتیجہ تک پہونچنے میں مدد دیتا ہے۔ چنانچہ صحیح وہ نظریہ مانا جاتا ہے، جو غلط نظریات کو مجروح کرکے برقرار رہتا ہے۔ یہ بقا ڈارون کے تنازع للبقا کے عنوان کی ذہنی مثال ہے

کہ یہاں مقابل مار ڈالے جانے کے بجائے ضروری اصلاح و تصحیح کے بعد مناسب ماتحت جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے۔

بظاہر یہ طریقہ آج کل کے تجربی و اختیاری طریق کے مشابہ ہے حقیقت میں وہ استقرا ہی کی ایک شکل ہے۔ فلسفہ جدید میں اس طریقہ نے اپنی نوک پلک درست کر کے پھر عود کیا ہے۔ سب سے زیادہ ہیگل نے اس سے کام لیا ہے۔ اُس کے نزدیک ہر ناقص رائے جب اس کو اس کے انتہائی نتائج پر پہونچایا جائے تو ہمیں دشمن کے کیمپ میں پہونچا دیتی ہے۔ متضاد رائیں ایک دوسرے کو پیدا کرتی ہیں۔ ظلم سے بدامنی اور بدامنی سے ظلم پیدا ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ عرصہ تک وہ پہلو بہ پہلو بغیر اپنا ایک دوسرے سے رشتہ جانے اور پہچانے کہ وہ ایک دوسرے کے جانی دشمن ہیں عمریں کاٹ دیں لیکن جب کبھی صورت حال کا جائزہ لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ دعویٰ اور ضد دعویٰ باہمی ترکیب کے طالب ہیں۔ جو دونوں کا عنصر حق ہوتا ہے اور متناقص اجزا کو چھوڑ دیتا ہے۔ اس ترکیب کو بعض اوقات ہیگل منطقی حیثیت سے ضد دعویٰ ہی سے نکلی ہوئی شے سمجھتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ایک نیا تصور ہے جو استقرا کے ذریعہ سے دیگر تصورات کی طرح برآمد ہو جاتا ہے۔ ہر ترکیب اپنے اجزاء ترکیبی یعنی متضاد دعووں سے زیادہ صحیح ہوتی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ کلیۃً صحیح نہ ہو اور اپنا ایک ضد دعویٰ اور پیدا کرے جو مزید ترکیب کا طالب ہو۔ چنانچہ اس طریق سے ہم کو سب سے اخیر میں ایک ایسا قضیہ ہاتھ آجاتا ہے جس سے جتنا انکار کرو اتنا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے۔

اس طریق کو ہیگل نے تاریخ فلسفہ پر استعمال کر کے یہ دیکھا کہ متضاد فلسفے ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں اور اخیر میں جب ان کی ترکیب نمودار ہوتی ہے تو اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اس طریق پر متضاد انواع فلسفہ میں جو جو عناصر حق ہیں وہ محفوظ ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ہم ایک اخیر نتیجہ تک پہونچ جاتے ہیں اور خود ہیگل کا فلسفہ رونما ہو جاتا ہے۔ جو اس کے نزدیک فلسفہ کی قطعی صحیح شکل ہے جیسا کہ ہر فلسفی کو تاریخ فلسفہ مطالعہ

کرنے کے بعد خود اپنا فلسفہ جو اس مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے صحیح ترین معلوم ہوتا ہے اسی کے ساتھ اس عالم حقیقت کی ساخت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ ایک ایسے نظریۂ کائنات پر پہونچتا ہے جو تجربہ کی وسعت اور تاریخ کی مالا مالی میں اپنی آپ نظیر ہے اور اُسے اس طرح کسی انتخابیت سے کام لینے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ چنانچہ حق اولیٰ جس تک ہیگل پہونچتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات روح محض ہے۔ اس لئے کہ روح ہی کی ماہیت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ وہ اپنے تئیں عالم تصورات، فطرت اور تاریخ کے کلامیات یا جدلیات میں ظاہر کر سکے کائنات دراصل ایک مستقل فکر کا زمرہ اور ترقی پسند مجموعہ ہے اور اگر ہم کسی طرح تصورات کی صحیح کلامی علاقوں کو دریافت کر لیں تو ہم پر حقیقت کی ماہیت بھی روشن ہو جائے گی، اور پھر ہم اپنے طور پر کائنات کی پوری اسکیم بنا سکتے ہیں۔

ہیگل کے نتیجہ کو نظر انداز کر دینے پر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا نظریۂ ترکیب یہ نہیں ہے کہ انمل بے جوڑ تصورات کو ایک دوسرے میں زبردستی ٹھونس دیا جائے یا ان کے درمیان کوئی ایسا نقطۂ مصالحت دریافت کیا جائے یعنی ایسا علاقہ معلوم کیا جائے جو ہمارے نا تمام ناقص تصورات کے درمیان ہو اور جسے ہم اپنے فلسفہ کا اصول بنالیں۔ ایسا نہیں ہے ہیگل کا نظریۂ ترکیب انتخابیت کی قید و بند سے آزاد ہے ہیگل کا کلامی طریقۂ فلسفہ کے اصول اول کا انکشاف کرتا ہے وہ نشاۃ جدیدہ کی روح یعنی اس کے تجربی اور اختیاری اقتضا کا پورا لحاظ کرتے ہوئے ایک ایسی حقیقت کو پا جاتا ہے جس کو تجربیت نے نظر انداز کر دیا تھا یعنی ہماری دوران تحقیق میں سب سے اخیر حق لازمی ہوتا ہے اور یہ ایک ایسا نکتہ تھا کہ تاریخ خیال میں ہیگل سے پہلے کسی کی نظر اس کی طرف نہیں گئی تھی۔ طریق استقرا کی آخری کامیابی اسی بدیہی اور لازمی حق انکشاف ہے۔

آپ کا فلسفہ جو بھی ہو وہ ضرور انہی انواع فلسفہ کے لگ بھگ ہوگا۔ اس لئے کہ دنیا کی

DIALECTICS کا ترجمہ بالخصوص اشتمالیت کے مباحث میں جدلیات بھی کیا گیا ہے مترجم

سوالات کی تمام امکانی توضیحات ان کے اندر آ جاتی ہیں۔ چنانچہ آپ کا جو کچھ مجموعۂ خیالات ہو اس پر آپ بہت کے اطلاق کو روک نہیں سکتے اور سچ یہ ہے کہ اس سے بچنے کا شیخی کے سوا کوئی دوسرا محرک ہو بھی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ آپ کا فلسفہ جو کچھ بھی ہو وہ کائنات کے انفرادی ادراک اور آپ کے ذاتی وجدان کی رپورٹ پر مبنی ہوگا جو کسی حال میں بعینہ وہ نہیں ہو سکتا جو کسی دوسرے کا۔ ہر انسان کے دو پہلو ہیں ایک کلی اور دوسرا انفرادی۔ کلی حیثیت سے وہ عالم محسوسات، عالم تصورات اور عالم تاریخ میں دیگر بنی نوع انسان کا شریک ہے۔ انفرادی حیثیت سے اس کا نقطۂ نظر اور مقام بالکل ذاتی ہے جس میں کوئی شریک نہیں چنانچہ اس بنا پر اس کا فلسفہ بھی دو رخا ہوتا ہے یعنی کلی اور انفرادی، بلکہ کہنا چاہئے انفرادی پہلے اور کلی بعد کو۔ اس لئے کہ ہر فرد کی حیات ابتدا میں ایک وجدان حقیقت ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں اور جو مختصر و سادہ ہوتا ہے۔ یہ کام بعد کا ہے کہ وہ یہ دریافت کرے کہ اس وجدان کے معنی کیا ہیں، اور یہ معنی دوسروں کو جتنا بتا سکتا ہے۔ یہ اس کا فرض ہے اور مسرت بھی۔

باب ۳۵

اقبالِ اعتقاد

۲۹۲۔ دوران مباحث میں میں نے اپنے فلسفیانہ مسلک کی جانب تھوڑا سا اشارہ کیا ہے لیکن بوجوہ چند در چند شاید میں آپ کا اس اجمال کی تفصیل کے لئے مقروض ہوں جیسا میں نے شروع ہی میں کہا ہے کہ ایک حیوان ناطق کے لئے فلسفہ ایک ناگزیر عمل ہے۔ اب اس کے ساتھ اگر "فرض" اور "لطف آفریں" بھی ہو تو ان سب کا اجتماع حقیقتاً بڑا دلچسپ ہوگا اور اس کا تماشا کی ماہیت پر روشنی ڈالے گا جس کے اندر یہ تمام فلسفہ آرائیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔

ایک مردہ اور بے جان کائنات میں موجودات پر غور کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایسی حالت میں تو شاید انسانی فرض یہ ہوگا کہ اسے سب کو بھول کر ہر شخص بس اپنے کاروباری سے سروکار رکھے۔ ایسی شے پر مغز کاوی سے کیا حاصل جو کسی انسانی تکنیک کے قابو میں نہ آئے اور زندہ انسانوں کے مقاصد میں معین نہ ہو۔ فرض کا قطعی سرچشمہ بس ایک ہے یعنی اپنے مقصد حیات کی راہ اختیار کرنا جو علاً ترقی کے زینہ پر چڑھتا ہے (چنانچہ اچھی تمثیل یا اوپرا، یا اچھی کتاب کے متعلق ہم کہا کرتے ہیں کہ تمہیں اسے چھوڑنا نہیں چاہئے یعنی ضرور پڑھنا یا دیکھنا چاہئے) فلسفہ کے مسائل پر غور و خوض اس وقت ہمارا فرض ہو سکتا ہے جب کائنات اپنے اندر کچھ معنی رکھتا ہو جنہیں ہمیں چھوڑنا نہ چاہئے، بلکہ انہیں محسوس کرنا اور اس سے لطف اندوز ہونا چاہئے۔ حقیقت میں اگر کائنات بے معنی ہے تو پھر سارا تفلسف بھی بے معنی ہے۔ اس لئے کہ فلسفہ کی تعریف یہی ہے کہ وہ بہ حیثیت مجموعی ہمارے تجربہ ہی کی تفسیر ہے یعنی ہر شے کے معنی کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر اشیا بے معنی ہیں تو فلسفہ بھی محض مہمل ہوگا۔

چنانچہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر فلسفہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ کائنات کچھ معنی یا نظام معانی رکھتی ہے۔ ایسے معنی جو معروضی ہوتے ہیں یعنی خارج میں ان کا وجود ہے۔ اب ہم اس کا انکشاف کر سکیں یا نہ کر سکیں کر سکتے ہیں اور چونکہ یہ معانی نفس موجودات عالم کے علاوہ ہوتے ہیں اس لئے ہر فلسفہ اپنے مسلمات میں دہریت کے منافی ہوگا۔ اگر دہریت کے مقصود یہی نظریہ ہو کہ خارج میں فطرت ہی فطرت ہے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں۔

۲۶۳۔ اور چونکہ معانی مجردات کی حد تک رہ جاتے ہیں اگر ان کا علم حاصل کرنے والا محسوس کرنے والا اور قدر کرنے والا نہ ہو، اس لئے معروضی معنی کا وجود اصل حقیقت کے پس پشت نفسی حیات کا پتہ دیتا ہے۔ اس لئے تصوریت فلسفہ کی کوئی علٰحدہ نوع نہ ہوئی بلکہ ہر فلسفہ کی ماہیت ہے، اور ہر فلسفیانہ تحریک کا مسلمہ ہے خواہ اس کو علانیہ تسلیم کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ اس تقدیر پر میں تصوریت کو اپنی مابعد الطبیعیات کا مرکز قرار دیتا ہوں اور اس کو میں ایک ایسا نقطۂ یقین سمجھتا ہوں جو کلامی یا جدلیاتی طریق سے (جس کا ابھی مذکور رہا) ثابت بھی ہوتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ کائنات کے کوئی معروضی معنی نہیں وہ سچ پوچھئے اپنی آپ تردید کرتا ہے۔

۲۶۴۔ تصوریت کی اس مقدار کو فلسفہ کی ایسی اقل قلیل مقدار سمجھنا چاہئے، جو لازمی ہے۔ معانی سریت کا دعوی صحیح ہے کہ کائنات معانی و اقدار کا اچھوتا مخزن ہے جس کی جھلک ہم کو حسنِ فطرت میں نظر آجاتی ہے یا پھر عشق میں جس کا عمل ہمارے اوپر بغیر کسی اطلاع کے ہوتا ہے اور ہماری بے خبری کا پتہ دیتا ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں:

"ملحد بڑے احمق ہیں، جو خدا کو بے دیکھے قیاس بھی نہیں کر سکتے۔"

یا پھر ہمیں پتہ اس مبہم اور ناگزیر احساس خیر سے چلتا ہے جس کی امید پر ہم جیتے ہیں۔ زندگی کیا ہے وہاں مسلسل عمل ہے لیکن بے شعور عمل نہیں۔ زندگی گویا حقائق اشیا تک پہونچنے کی کوشش ہے۔ اور ان حقائق کا طبقہ ایک ایسا طبقہ ہے جہاں انکشاف اقدار کی کوئی انتہا نہیں۔ فلسفہ میں اسی عقیدہ کو سریت کہتے ہیں لیکن اس لحاظ سے میرا خیال ہے کہ ہر شخص کھلا ہوا یا چھپا ہوا

حامی سریت ہے حتی کہ دنیا کے تمام شوپن ہار بھی سری ہیں۔

۲۶۵۔ لیکن آخر ہم اس فیصلہ پر قناعت کیوں نہ کریں کہ کائنات ایک معنی رکھتی ہے اور پرانی دلیل غائیات اصولاً صحیح ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم عالم کو معانی سے لبریز کیوں مانیں؟ یہ ایک قیاسی من گھڑت معلوم ہوتی ہے۔ یہ رجائیت نہیں ہے۔ اس لحاظ سے کہ کبھی کبھی خیر ہر ایک کو دستیاب نہیں، ہوتا، صورت حال یہ ہے کہ ہم خیر کی تلاش کرتے ہیں اور اس کے چھوٹ جانے کا اکثر خطرہ رہتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ خیر کی بڑی مقدار حاصل کرنے سے انسان اکثر محروم ہی رہتا ہے۔ یہ اس دنیا کے المیہ کا ایک خاص واقعہ ہے، جو ساری حیات میں ملتا ہے۔ میرا اعتقاد یہ ہے کہ معنی کا معروضی وجود ہے لیکن عقلی اصول کا تقاضا یہ ہے کہ اشیا کو ویسا ہی خیال کرو جیسی تجربہ میں آئیں۔ اس اصول سے یہ واقعہ کس طرح ہم آہنگ ہوگا کہ دنیا میں اشیا ہیں با معنی اور بے معنی ملی جلی ملتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ خیر کے تمام انکشافات میں کچھ واقعیت ضرور ہے۔ مثلاً ہم محض آواز کے علم سے موسیقی کا استخراج نہیں کر سکتے اور نہ کسی عام نظریہ سے معروضی اقدار کا استنباط کر سکتے ہیں ہمیں تجربہ ہی سے زیتون کے ذائقہ، کشتی کی دوڑ اور شام کے ریگستان کا اندازہ ہوتا ہے کیا اوصاف کا اچانک تجربہ ہم کو یہ سبق نہیں دیتا کہ عدم معنویت کے لئے بھی تجربہ ہی کی ضرورت ہے دنیا میں بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہمیں تسلیم کر لینا ہوتا ہے، وہ ہمارا نقطۂ آغاز یا مفروضہ ہوتے ہیں۔ ہماری طبیعت میں حقیقت پرستی کا عنصر یہ چاہتا ہے کہ ان واقعات کے آگے ہم اپنی ناک رگڑے جائیں اور انھیں تسلیم کئے جائیں۔

ہم اس کے لئے تیار ہیں مگر کب تک؟ جو فلسفہ کی خالی مسلمہ دیوار سے ٹکرا کر رہ جاتا ہے اس کو یا تو آزمائشی فلسفہ کہنا چاہئے یا کاہل فلسفہ۔ لوگوں کو یہ کہنے کا کوئی حق نہیں ہے کہ اشیا کے کوئی معنی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں کوئی معنی نہیں ملے۔ اور یہ کہ ان کی تلاش عبث ہے۔ عدم معنویت کے متعلق اس طرح کا تجربہ ایک ذاتی شخصی عجز کا اظہار رہو گا۔

اس سے کائنات کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ سوائے اس کے کہ مفکر کو شاعر یا کسی فن کار کے لئے جگہ خالی کر دینا چاہئے جو کچھ دیکھ سکتا ہے۔ تجربیت کا "نظریہ تیقیضین" کے ساتھ نہیں چلتا اور کائنات کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ جیسے جیسے ہمارے اندر احساس کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے اور ہمارے آلات بصر درست ہوتے جاتے ہیں نت نئی اقدار پیدا ہوتی چلی جاتی ہیں۔

۲۶۶۔ بلکہ تصوریت کے متعلق مجھے ایک قدم اور آگے جانا ہے کہ عالم نفس ہے اور ان الفاظ میں اس دعوی کی توضیح بھی کر دینا چاہتا ہوں کہ وہ نفس بجائے اس کے کہ بدیہی یا ذہنی گرفت میں آنے کے قابل ہو جیسا ڈیکارٹ اور برکلے کا خیال معلوم ہوتا ہے، اپنے عمق اور اسرار میں لا متناہی ہے۔ اس بنا پر اس کو ہم ایک ایسا تصور سمجھ سکتے ہیں جو کل کائنات پر حاوی ہے۔ لا انتہا کی پیمائش لا انتہا سے اور غیر معلوم کی پیمائش غیر معلوم ہی سے کی جا سکتی ہے یہاں بھی سریت، تصوریت کے مقابلہ میں حق سے زیادہ قریب لے ہے۔ ضبط نفس اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ کائنات میں حیات نفسی متحد ہے اور اشیا کے تمام معانی واحد ارادہ کے ساتھ وابستہ و

لہ جب نفس کے متعلق میں سریت کے نظریہ کا ذکر کرتا ہوں تو اس سے ہرگز وہ قوائے مخفیہ نہ سمجھئے جو آج کل ہماری نفسیات میں تحت الشعور کے نام سے مشہور ہیں۔ تحت الشعور ضرور ایک واقعی شے ہے اور نفسی زندگی کے لئے اس کی اہمیت مسلم ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسے وہم کے بھوتوں، ذہنی حجابات اور جبلیات کا گھر بنا لیں۔ یا یہ کہ جب لاشعور کا لفظ استعمال کریں تو اس سے ایسی کوئی نفسی کیفیت مراد لیں جو نفس و جسم کے برزخ میں واقع ہے جس کے لئے "توانائی" اور "قوت" کے اصطلاحات بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ہم آنکھوں پر پٹی باندھ کر تیر سکتے ہیں۔

شوپن ہار اور فان ہارٹ من کی سرگرمی میں نفسیات حال نے جو ارک اور میکانکی مفہوم تحت الشعور کو پہنا دیا ہے وہ نفس ہر ایک اخلاقی عامل، ایک فن کار، ایک منطقی اور ایک فلسفی کی حیثیت سے پردہ ڈال دیتا ہے جو قدما تصوریت کا ایک خاص موضوع بحث تھا اور اس لئے ہم ایک نہایت زرخیز اگرچہ اس کی توجیہ پراسرار طریقہ پر کی جاتی ہے تحقیق سے محروم ہو جاتے ہیں۔ یہ پچھلے کوان مشاغل سے نفس کی توضیح زیادہ ہو جاتی ہے بجائے لیبراٹری کے ردعمل کے یا تحت الشعور کے نظریہ کے مطابق جذبات کی آمد کسی دوسری طرف موڑ دینے کے مسئلہ سے نفسیات کی قدیم تحقیقات کے خارج ہونے کا خمیازہ سائنس کو زمانہ حال میں اس طرح بھگتنا پڑ رہا ہے کہ ایک قدامت پرستی دوسری قدامت پرستی کی توضیح نہیں کر سکتی۔

مربوط ہیں۔

چنانچہ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ کائنات کی یہ ساری نفسیت کسی اور بلند و بالا ہستی کا ظہور ہو؟ نہیں کیونکہ نفسیت سے زیادہ بلند و بالا کوئی ہستی نہیں۔ اسپنوزا کا جوہر با وجود لا متناہی اوصاف کے اگر شعور یا نیم شعور سے محروم کر دیا جائے تو وہ معمولی سے معمولی انسان سے بھی ادنی درجہ کی چیز ہوگی۔ جوہر کی نفسیت ہی میں حقیقت کی عظمت کا بے شمار خزانہ ہے۔

۲۶۷۔ نفس انسانی جو کل کون و مکان کی ایک نا مکمل مثال ہے، فطرت کا ایک جزو ہونے کے ساتھ اس سے کچھ زیادہ بھی ہے۔

انسانی نفس کو اس کے ماحولی تعلقات کے ساتھ سائنس کا موضوع بحث بنانا چاہئے جیسا کہ دہریوں کی تحقیقات کا پروگرام ہے۔ تحصیل علم اور عادات وغیرہ کے قوانین وضع کئے گئے ہیں جن سے بیزاری اور آزادی حاصل کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی (اس لئے کہ وہ ہم پر تسلط حاصل کرنے کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں)۔ نفسیات ایک طبعی سائنس کی حیثیت سے ہماری بہت سی باتوں کی تشریح کرتی ہے لیکن یہ تشریح ان تغیرات کی ہے جو ہم پر لاحق ہوتے ہیں اس سے ایک کیفیت کا دوسری کیفیت سے استخراج نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صرف ان کے وقوع کے قوانین ہیں اور بس۔ چنانچہ "ارتعاش" سے رنگ کی تشریح اس معنی کر نہیں ہو سکتی کہ رنگ کا ارتعاش سے استخراج کیا جا سکتا ہے۔ ہاں البتہ رفتار ارتعاش کے فرق، رنگوں کے فرقوں کی ضرور تشریح کر سکیں گے۔ علیٰ ہذا جسمانی اعمال سے ذہنی عمل نہیں پیدا ہوتا، لیکن جسمانی تغیرات اور ذہنی تغیرات میں مطابقت ہو سکتی ہے۔

نفس انسانی دیگر موجودات عالم سے زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ محض ایک واقعہ سے کچھ زیادہ ہے۔ ایک واقعہ دوسرے واقعات کا شعور نہیں رکھتا، جبکہ نفس یہ شعور رکھتا ہے۔ علیٰ ہذا واقعات اقدار نہیں ہیں، جبکہ نفس عالم اقدار میں رہتا بلکہ خود بھی ایک قدر ہے۔ واقعات مفردات ہیں، کلیات نہیں۔ نفس مفرد اور کلی دونوں ہے۔ واقعات کا تعلق

صرف حال سے ہے۔ نفس ماضی اور مستقبل کے درمیان پل کا کام انجام دیتا ہے۔ وہ کثیر التعداد امکانات کے ذخیرہ سے یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ دوسرے لمحہ کا کیا واقعہ ہو سکتا ہے۔

اس لئے نفس انسانی ایک مجموعۂ اضداد ہے اور چونکہ وہی اضداد بڑے پیمانہ پر کائنات کی ساخت میں نظر آتے ہیں اور کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے سے متحد بھی ہیں (کس طرح۔ اس کا جواب ہمیں کائنات کے باطن کا مطالعہ کرنے سے مل سکتا ہے) بالخصوص جب ہم یہ تسلیم کر کے آگے بڑھتے ہیں کہ کل نفس ہی نفس ہے۔ اس نفسیت کا ثبوت کوئی برہانی دلیل یا تمثیل کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہونچتا ہے بلکہ وہ ایک طرح کا بلا واسطہ ادراک ہے جس کی توضیح کلامی طریق سے ہوتی ہے۔ ہم انسانی نفوس کے ایک گروہ کی حیثیت سے اپنے کو کائنات میں تنہا نہیں محسوس کرتے۔ یہ ہمارا پہلا اور مکرر وجدان ہے۔

۲۶۸- یہ قضیہ کہ کائنات نفس ہے میرے خیال میں فلسفہ کا نقطہ یقین ہے اور اسی کے ساتھ مجھے ایک اور اعتقاد کا "اقبال" کرنا ہے وہ یہ کہ فلسفہ کا مطمح نظر یقین ہے کہ وہ اس سے کم پر قناعت نہیں کر سکتا۔ یقین اور قطعی یقین میں کوئی منطقی فرق نہیں۔ بہر طور کسی نہ کسی نوعیت کا یقین ہمارے نظام علم کے قیام کے لئے ضروری ہے۔ حیات علمی وحیات عملی کے پینگ کم وبیش توازن کے ساتھ دو حدوں کے درمیان جاری رہتے ہیں یعنی ایک تو یہی یقین اور دوسری طرف تحقیقات و تجسس، تخمینہ، اغلبیت، اور مفروضات

فلسفہ حال کی لغت میں "قطعیت" کے لفظ میں فی الجملہ ذم کا پہلو ہے۔ حقائق، قوانین اور اخلاق کے جتنے سخت دستور العمل ہیں وہ برے سمجھے جاتے ہیں۔ زمانہ حال کی روح ان سے بیزار ہے اور ان کے قید و بند سے نجات کی خواہاں ہے۔ سائنسی اسپرٹ، ہمیشہ تصورات پر نظر ثانی کرتی رہتی ہے۔ ہر روز وہ ایک نہ ایک نیا مفروضہ بنا کر کھڑا کرتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمارا نیا مفروضہ کس حد تک نیا ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے صرف اس حد تک جس حد تک ہمارا منتہائے یقین تھا۔ اگر ہمارا نفس واقعی آج کچھ اور کل کچھ ہے تو پھر ہماری ذہنی دنیا

دیوانوں کی بستی اور رہنے کے قابل نہیں۔

دراصل اس تغیر کے اندازہ میں ہماری نظر ہی غلطی کرتی ہے۔ ہماری توجہ کے دو مرکز ہوتے ہیں۔ ایک تو ہمارے ادراک کی دل کشی اور دوسرے توقعات کے وہ پہلو جس کے لئے ہم گویا "گوش برآواز" رہتے ہیں لیکن تمام سماجی انقلابات شاہد ہیں کہ تاریخ میں ایک تاریخی تسلسل ہوتا ہے۔ اسی کے جواب میں ایک قانون ہمارے عالم تصورات میں بھی جاری و ساری ہے بلکہ یہ تسلسل سے زیادہ ہے۔ اس کو ماہیت موجودات کا "اصول عدم تغیر" کہہ سکتے ہیں۔ اسی پر یقین کا دارومدار ہے اور کہنا چاہئے کہ یقین یقین رہ سکتا ہے۔ یہ گویا نفس کے غیر متغیر ماہیت کا معروضی شئی ہے جس کو نفس محسوس کر کے لطف حاصل کرتا ہے

اس میں شک نہیں کہ ہمیں اپنے مفروضات پر نظر ثانی کرنے کے لئے تیار رہنا چاہیئے دراصل ان کو ہم اس لئے "مفروضات" کہتے ہیں۔ ہم کو اپنی حیات کے قوانین پر بھی نظر ثانی کرنے کے لئے تیار رہنا چاہئے لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم پابندی قانون کی اسپرٹ اور "اصول قانون" ہی کو خیرباد کہہ دیں؟ ایسی صورت میں قوانین میں تغیر کا لفظ بے معنی ہے جب ہم تغیرات قانون کا ذکر کرتے ہیں تو ہم اس "کے استقلال پر اعتماد کر کے" جو کچھ ہے، اس پر اپنے تجربات کرتے ہیں۔ جب ہمارا کوئی ہم عصر پیغمبر زمانہ کے تغیر و بے ثباتی پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ، ہمارے اداروں، ہمارے افکار کسی شے کو استقلال نہیں اور ہم کو اپنے سارے دستور العمل کیا وہ مذہب کے ہوں کیا جنسی تعلقات کے، کیا علم و فن کے، کیا سیاسیات و قانون کے بدل ڈالنے کے لئے ہر وقت تیار رہنا چاہئے۔ یہ ضرور ایک معنی کر حقیقت ہے جس کا اظہار ذرا جوش کے ساتھ کیا گیا ہے لیکن اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کل حقیقت ہے تو پھر یہ دعویٰ ایک "غیر حقیقت" ہے۔ مذہب، جنس اور علوم و فنون کے متعلق قطعی و کلی تبدیلی کا سوال کبھی پیدا نہیں ہوتا بلکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سی باتیں قابل تبدیلی ہیں جن کا زمان و مکان سے اضافی تعلق ہے اور کون سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل اور ناقابل

تغیر ہیں۔ فلسفہ کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ اُن چیزوں کا انکشاف کرے جو مستقل ہیں تاکہ ضمیر
آزادی اور کامیابی کے ساتھ تبدیلیاں عمل میں لا سکیں۔ آلہ پرستی اپنے منطق کے زور میں
وہی آلہ چھوڑ بیٹھی ہے، جو سب سے زیادہ کارآمد ہے۔

سچ پوچھیے تو اہل سریت کی اسپرٹ اس لحاظ سے بالکل تجربی اور اختیاری ہے۔ جو
ہر راسخ عادت کو عارضی اور ہر تصوری معیار کو آزمائشی سمجھتے ہیں۔ اس بنا پر نہیں کہ وہ مطلق
کے وجود کے منکر ہیں، بلکہ اس لئے کہ مطلق پر ان کا ایمان ہے اور وہ ایک ایسا مطلق معیار
تسلیم کرتے ہیں جس کی بارگاہ میں ہر تصور کو اپنا حساب دینا ہے۔ وقتاً فوقتاً حق و خیر مطلق
کے تصور کی تجدید کرتے رہنے کی وجہ سے حامی سریت اُس سماجی اور فطری حقیقت سے
دوچار ہونے کے لئے اپنے کو تیار کرتا رہتا ہے، جو ہم اندازہ نہیں کر سکتے کہ ہمارے مسلمہ
توہمات اور اصول موضوعہ پر سے کتنا زنگ اور گرد و غبار کی تہوں کا ازالہ کرے گا۔

سائنسی طریق بھی (جس کو حقیقت، دہریت، عملیت بالخصوص اور موجودہ فلسفہ
بالعموم اپنانا چاہتے ہیں) غیر محدود اضافت و تغیر کا حامی نہیں۔ اس لئے کہ سائنسی طریق تغیر
منطق اور ریاضی کے اپنے نام ہی کا مستحق نہیں۔ کسی واقعہ کے امکان کی اغلبیت کا حساب
ریاضی کے احصاء (CALCULUS) سے لگایا جاتا ہے جو اغلبیت کی حد سے باہر یقینی ہے۔
حامیان حقیقت نے انصاف سے کام لے کر حقیقت کے اس پہلو کے لئے ایک حد تک
آزاد مطلقیت کو تسلیم کیا ہے۔ عملیت کا یہ دعویٰ کہ بس طریق آزمائش یا اختیاری تنہا طریق
تحقیق ہے اور اس لئے کل حقائق عارضی ہیں، خود اپنے دعوے کی تردید کی بے مثل
مثال ہے، اس لئے کہ وہ اپنے دعویٰ کو قطعی سچ سمجھتی ہے۔

یہ امر نظریہ حقیقت کو بھی مسلم ہے کہ فلسفہ میں کوئی ایسی شے ہے جسے یقین کہتے ہیں
لیکن یہ مجرد یقین کا تصور ہے۔ وجدانیت اس تجرید میں احساس کا اضافہ کر دیتی ہے۔
اور اس کو ایک واقعی اور معروضی یقین کی شکل میں تحویل کر دیتی ہے۔ یہ واقعی یقین کی کیفیت

بہرا نا یا ہم کہہ سکتے ہیں، از روئے کلام بھی ثابت ہو جانا چاہیے۔ یہی عقلیت فلسفہ اور فن
کے درمیان ما بہ الامتیاز ہے۔ عقلیت فلسفہ کی روح ہے اور اس معنی میں ہر فلسفہ عقلیت ہے۔

۲۶۹ علمیات اور فلسفہ دونوں میں، میں سری حقیقت کا قائل ہوں، جو میرے خیال
میں حقیقت کی سب سے زیادہ معقول شکل ہے۔

اپنی روزمرہ زندگی میں ہمیں اشیاء کو مستقل اور فطری سمجھنا چاہیے، جو ہماری ذات
کے علاوہ اور ہمارے مقابل میں ہیں یا کم از کم صرف ہمارے لئے خلق نہیں ہوئی ہیں۔ چنانچہ
اس کائنات کے پردیس میں جہاں کی ہر شے اجنبی ہے، ہمیں اپنا گھر بنانا ہے۔ سائنس
کے نقطۂ خیال سے جو غربت ہے اس کا ازالہ کرنا چاہیے۔ فطرت سے کسی رو رعایت کی توقع
نہ کرنا چاہیے لیکن تعمیری کام فطرت کے مقابلہ میں ہمیں اپنے قوت بازو سے انجام دینا ہے
البتہ خود کائنات اس تعمیری عمل سے مستغنی ہے۔ ہم کو یہ بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ غرابیت
اشیا میں داخل نہیں ہے۔ اس پروگرام میں ہم حامی حقیقت کے ہم نوا ہیں۔

لیکن کس کی نظر اس رفاہ عام کی وسعت کا احاطہ کر سکتی ہے اور کس کو اتنا صبر اور
اتنی ہمت ہے کہ اس لامتناہی کام کو درجۂ تکمیل تک پہونچائے، کون شخص کسی کام کی تکمیل
کے لئے ارتقا کا انتظار کر سکتا ہے جو آئندہ نسلوں کے سامنے رونما ہوگا۔ ہاں البتہ وہ جو
منزل مقصود پر پہلے سے پہونچا ہوا ہے یعنی ماہر سریت (جو ہمارے نزدیک روحانی اسپرٹ
کا نمائندہ ہے) وہ جہاں بھی کل حقیقت اس کے سامنے روشن ہے۔ وہ ہمیشہ زمان و مکان
اور تاریخ کے وسط میں ہے وہ نہ کسی نئے فیشن کا دیوانہ ہے اور نہ دور افتادہ منزل مقصود تک
پہونچنے میں جلد باز۔ وہ جو پیش آنے والا ہے اس کے لئے ایسا ہی شخص صبر و استقلال کے
ساتھ مشقت برداشت کر سکتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ موجودات اس کے ساتھ ہیں۔
وہ جانتا ہے کہ قوت و فعل ایک دوسرے کے مساعد ہیں۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے
اندر وہی جوہر ہے جس نے اشیا کو ترتیب دیا اور اس کی ذات کے مقابلہ میں تخلیق کیا ہو

وہ کنفیوشیس کا ہم خیال ہے کہ "نیک آدمی آسمان و زمین کے ساتھ مل کر مثلث بناتا ہے"۔

۲۷۰۔ دہریت کی ایک خوبی یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ ہماری مذہب پرستی کی توضیح کر سکتی ہے لیکن سری حقیقت جس کا نظریہ ہم پیش کر رہے ہیں وہ انسان کی دہری رجحانات کی تشریح یوں کرتی ہے کہ حیات کے بہنگ کا ایک رخ دہریت ہی کی جانب جاتا ہے۔

لیکن یہاں ہمارے پیش نظر دہریت کا ایجابی پہلو ہے نہ کہ سلبی۔ یہ کہنا چاہیے دہریت کی قلب ماہیت ہے جو فطرت طبیعی کو کائنات کا ایک صوبہ بنا کر اسے اور وسیع بنا دیتی ہے۔

فطرت کا یہ تصور اسی وسیع پیمانہ کا ہے جیسا نفس کا تصور۔ یہ کوئی ریاضی کی اسکیم نہیں ہے جو کسی قانون کے مطابق غیر متناہی زمان و مکان میں دائر و سائر ہو۔ یہ لا انتہا ہے اور اپنی ایک داخلی حیات رکھتی ہے۔ "حقیقت فطرت" کے فقرہ میں اس کا سارا مفہوم آجاتا ہے۔ اگر فطرت کو آپ شیلنگ، برونو یا راس کی نظر سے دیکھیں اور اس کے باطن کو ذرات سے شروع کر کے اوپر کے درجات پر جانے کے بجائے، شعور کے نقطۂ آغاز سے ہر سمت نظر ڈالیں تو فطرت کے تمام قوانین آپ کو غایات اور معانی کے مظاہر نظر آئیں گے اور فطرت اپنی وسیع "عدم شخصیت" کی بنا پر اس مطلق العنانی کے الزام سے بھی مبرا معلوم ہوگی جس کا داغ ان تصورات میں نمایاں ہے جو "نفس" اور "خدا" کے متعلق ہم عموماً اپنے ذہن میں قائم کرتے ہیں۔

چنانچہ ڈانٹے اپنی نظم "الفرنو" میں ملعونین کی سزا کو تمثیل کے پیرایہ میں من جانب اللہ دکھاتا ہے۔ یہ اس کی تمثیل کا صوری پہلو ہے لیکن نظم کے گہرے مفہوم میں ان روحوں کے مقدرات کوئی من مانی یا رسمی بات نہیں بلکہ شاعر مختلف معائب، شرور یا نفی خیر کی داخلی منطق کی صورت گری کرتا ہے۔ وہ ان روحوں کی تقدیر کو ایک قانون قدرت کے ماتحت سمجھتا ہے جو اہل ہنود کے کرم کے مشابہ ہے۔ یہ قانون تمام اخلاقی امتیازات پر حاوی اور بغیر کسی رو رعایت کے کامل طور پر عدل کا حامل ہے۔ یہ تصور دہریت سے بھی ہم رشتہ ہے لیکن یہ دہریت ایک ایسی دہریت ہے جس کے نزدیک فطرت کی اندرونی مشین

بے جان نہیں ہے بلکہ ایک اخلاقی قانون کا مظہر ہے اور مقدر کسی نظام و مکان کا پابند نہیں ہے۔

ایسی دہریت تصوریت کے منافی نہیں بلکہ تصویر کائنات کا ایک رخ ہے۔ سری تصوریت ہی اس قابل ہے کہ ٹھوس واقعات کی تفتیش کر سکے اور دہریت کے عام خطرات کا مقابلہ کر سکے اس طرح کہ نہ تو ان کو نظر انداز کرے اور نہ ان سے فرار کرے

۲۷۱۔ کسی نے کہا ہے کہ انسان پرستی "طبقاتی شعور" ہی کی ایک نوع ہے، جس کے معنی کائنات کے مقابلہ میں انسانی گروہ کی جتھہ بندی ہوئی۔ لیکن اپنی نظر انسانی اغراض تک محدود کر دینا بہت سی پر لطف چیزوں سے جو انسانوں ہی کے لئے پیدا ہوئی ہیں آنکھیں بند کر لینا ہے۔ یہ چیزیں علم و فن کے عشق سے یا علم و فن کو علم و فن کے طور پر برتنے سے پیدا ہوتی ہیں اور ان سب میں کم و بیش انسانیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر تم خود بقا، دوام کے قائل نہ ہو تو ان لوگوں سے نیک سلوک کس طرح کر سکتے ہو جن کا یہ عقیدہ ہے۔ فرض کرو تمہارا ایک ایسے انسان سے سابقہ پڑتا ہے جو ان تمام جبلتوں کی پوٹ ہے، جو حیوانی وراثت کا پتہ دیتی ہیں جن کو آپ ارتقا کی گزشتہ منزلوں پر نظر ڈال کر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ ایسے انسان کے ساتھ بھلائی کرنے کی گنجائش بہت کم ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ ہر بھلائی اس کی تذلیل کا پہلو رکھتی ہے۔ اب ذرا تھوڑی دیر کے لئے فرض کر لیجیے کہ وہ ترغیبات حیوانی کے بجائے ایسے محرکات کا مجموعہ ہے جو اسے ابدیت کی طرف کھینچتے ہیں تو آپ دیکھیں گے کہ مادی اغراض ایسی ضمنی اور معمولی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں کہ ان کی جانب کچھ اعتنا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ آپ سے آپ درست ہوتے جاتے ہیں۔ انسان پرستی ایک ایسی فضا میں پنپ سکتی ہے جہاں انسان کے فرائض، مذہبی فرائض کے جوش و شدت کے ساتھ ادا کئے جاتے ہوں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عالم انسانی کو اس توجہ کے قابل سمجھیں۔ انسان پرستی (HUMANISM) ایسی دہریت کی قلب ماہیت

ہے جو تصوریت ہے۔

۲۴۔ اس نظریہ سے عملیت پر بھی پوری روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ دنیا کا وہ نامکمل حصہ جس میں انسانی ارادوں کو ایک اعتقاد کی حیثیت سے اپنے جوہر دکھاتا ہیں، وہ اس میدان سے بہت وسیع ہے جس کا مرقع تصوریت پیش کرتی ہے۔ موجودہ حیات انسانی آزاد، مقدس اور غیر فانی نہیں ہے۔ اس کو آزاد، مقدس اور غیر فانی بنانے کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی تقدیر کے ہم خود کاتب ہیں۔ انسانی حدود کے باہر بھی ہماری تقدیر ویسی ہی بنے گی جیسا ہمارا اعتقاد ہے اور جیسا ہم اس کو بنانا چاہتے ہیں۔

فرہنگِ اصطلاحات

A

AESTHETICS	جمالیات
AGNOSTIC	لاادری
AGNOSTICISM	لاادریت
ALTERNATION	تبادل
ANOTOMY	تشریح بدن
ANTHROPOLOGY	بشریات
ATAVISM	رجعت پسندی
ATOM	ایٹم۔ ذرہ

B

BEHAVIOR	کردار
BEHAVIORISM	کرداریت
BEATIFIC VISION	رویائے طوبائی
BIOLOGY	حیاتیات
BI-POLAR	دو قطبی
BI-FOCAL	دو ماسکی

C

CAUSE	علت
EFFICIENT CAUSE	علتِ فاعلی
EINAL "	علتِ غائی
CALCULUS	احصا
DIFFERENTIAL CALCULUS	تفرقی احصا
INTEGRAL "	تکملی احصا
INFINITESIMAL "	صغاری احصا
CRIMINOLOGY	جرمیات
CELL	خلیہ، جمع خلایا
CONVECTION CURRENT	حملی رَو
CONSTANTS	مقادیرِ ثابتہ
CONTINUUM	مسلسلہ
COSMOLOGY	کونیات
CONVERGENCE	سمٹاؤ
CONNOTATION	تضمین
CONSERVATION OF ENERGY	دوامِ توانائی
CUBE	کعب

D

DEDUCTION	قیاس
DENOTATION	تعبیر

DIALECTICS	کلامیات، جدلیات
DIMENSIONS (THREE)	ابعادِ ثلاثہ
DUALISM	ثنویت

E

ECONOMICS	معاشیات
EMPIRICISM	تجربیت
EMERGENTS	خارجات
ELECTRON	برقیہ
ENERGY	توانائی
EVOLUTION	ارتقاء
EMERGENT EVOLUTION	ارتقاء خارجی یا فجائی
CREATIVE "	ارتقاء تخلیقی
EXPERIMNTALISM	اختباریت
ENTELECHY	انطلاقی
EPISTEMOLOGY	علمیات
ELAN VITAL	جوشِ حیات
ETHICS	اخلاقیات
ENERGISM	توانائیت
EQUATION	مساوات
DIFFERENTIAL EQUATION	تفرقی مساوات

F

FLY- WHEEL	اڑ پہیا
FOCUS	ماسکہ - فوکس

G

GERM	جرثومہ - جرم
GRANULAR	دانہ دار
GLAND	غدود
ENDOCRINE GLAND	اندرونی غدود
ADRENAL "	غدود فوق الکلی
INTERSTITIAL "	غدود خلالی
THYROID "	غدود درقی

H

HYPOTHESIS	مفروضہ
HUMANISM	انسان پرستی

I

INSTINCT	جبلت
IDEALISM	تصوریت
IMPRESSION	ارتسام
INSTRUMENTALISM	آلیت
INTUITIONISM	وجدانیت
INDUCTION	استقرا

IDENTICAL	مماثل

M

METABOLISM	استحالہ
MATERIALISM	مادیت
MOLECULE	سالمہ
MASS	کمیت
MUTATION	انقلاب نوعی
MYTH	اسطورہ
MONISM	وحدیت
MONAD	جوہر واحد (موناد)
MYSTICISM	سریت
METAPHYSICS	مابعد الطبیعیات

N

NITROGEN	شورین، نائٹروجن
NEBULA	سحابیہ
NEGATIVE	سلبی

O

ORGANISM	نامیہ
ONTOLOGY	کنہیات
ORBIT	مدار
OPTIMISN	رجائیت

OXIDATION — عکسید

OBJECTIVE — معروضی

OBVERSION — تعدیل

OBJECTIVISM — معروضیت

P

PRAGMATISM — عملیت، نتائجیت

PHYSIOLOGY — عضویات

PROTOPLASM — تخم مایہ

PROTON — برق مثبت کی اکائی

PESSIMISM — یاسیت، قنوطیت

POSITIVISM — ایجابیت

PROPOSITION — قضیہ

PLATONIC IDEAS — افلاطونی اعیان

PARALLELISM — متوازیت

PLURALISM — کثریت

PATHOLOGY — مرضیات

PREMISS — مقدمہ

MAJOR PREMISS — مقدمہ کبریٰ

MINOR " — مقدمہ صغریٰ

Q

QUANTUM THEORY — نظریۂ مقادیریات

QUALITY — کیفیت

QUANTITY — کمیت

R

RESPONSE — جوابی حرکت، ردعمل

RADIANT ENERGY — شعاعی توانائی

RELATIVITY — اضافیت

REALISM — حقیقیت

S

STIMULUS — مہیج

SENSATION — احساس

SUBSTANCE — جوہر

SCEPTICISM — تشکیک

SELF — ذات، نفس

SOLIPSISM — نفسیت

SPIRITUALISM — روحیت

SUB-ATOMIC — تحتِ ذری

SECRETION — افراز

T

TROPISM — تحرک

TELEOLOGY — غائیات

TERM — حد

U

UTILITARIANISM	افادیت
UNIVERSALS	کلیات

V

VELOCITY	حرکت
VITALISM	حیاتیت

فلسفہ پر اردو میں منتخب کتابوں کی فہرست

مطبوعہ سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

(۱) مقدمہ مابعد الطبیعیات — از مولوی عبدالباری ندوی
(۲) فلسفہ اسلام — از مرزا محمد ہادی
(۳) تاریخ ہندی فلسفہ — از پنڈت شیو موہن لال
(۴) طریق اور تفکرات — از مولوی عبدالباری ندوی
(۵) حکایت فلسفہ — از مولوی احسان احمد
(۶) قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ — از ڈاکٹر سید وحید الدین
(۷) تاریخ فلسفہ جدید — از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
(۸) الملل والنحل — از مولوی عبداللہ عمادی
(۹) اصول فلسفہ ہنود — از مولوی احسان احمد
(۱۰) فلسفہ نتائجیت — از مولوی عبدالباری ندوی
(۱۱) مفتاح الفلسفہ — از مرزا محمد ہادی
(۱۲) فلسفہ کی پہلی کتاب — از ڈاکٹر میر ولی الدین
(۱۳) تاریخ فلاسفۃ الاسلام لطفی — از ڈاکٹر میر ولی الدین
(۱۴) ابن رشد و فلسفہ ابن رشد — از نواب معشوق یار جنگ بہادر
(۱۵) مقدمہ فلسفہ حاضرہ — از ڈاکٹر میر ولی الدین
(۱۶) مسائل فلسفہ — از مولوی محمد معین الدین
(۱۷) اسفار اربعہ ملا صدرا — از مولوی سید مناظر احسن

(۱۸) حکمت الاشراق — از مرزا محمد ہادی
(۱۹) فصوص الحکم — از مولوی محمد عبدالقدیر
(۲۰) تاریخ فلسفہ — از مولوی احسان احمد
(۲۱) تاریخ فلسفہ — از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
(۲۲) مختصر تاریخ فلسفہ یونان — از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
(۲۳) اصولِ نفسیات — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن
(۲۴) نفسیاتِ جنون — از مولوی احسان احمد
(۲۵) اصول نفسیات — از مولوی احسان احمد
(۲۶) دستور نفسیات — از مولوی احسان احمد
(۲۷) معاشرتی نفسیات — از مرزا محمد ہادی
(۲۸) اساس نفسیات — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن
(۲۹) نفسیات عضوی کی پہلی کتاب — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن
(۳۰) مقدمہ نفسیات متقابلہ — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن
(۳۱) مبادی علم النفس — از مرزا محمد ہادی
(۳۲) حدیقۂ نفسیات — از مولوی عبدالباری ندوی
(۳۳) بنیاد نفسیات — از مولوی احسان احمد
(۳۴) نفسیاتی اصول — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن
(۳۵) جدت نفسیات — از مولوی احسان احمد
(۳۶) منطق — از مولانا عبدالماجد دریابادی
(۳۷) مفتاح المنطق — از مرزا محمد ہادی
(۳۸) کتاب اخلاق نقوماجس — از مرزا محمد ہادی

(۳۹) اخلاقیات — از مولوی عبدالباری
(۴۰) افادیت — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن
(۴۱) فیڈرس، لائسس اور پروطاغورس — از مرزا محمد ہادی
(۴۲) جمہوریۂ افلاطون — از مرزا محمد ہادی
(۴۳) تاریخ اخلاقیات — از مولوی احسان احمد
(۴۴) تاریخ اخلاقیات — از مولوی احسان احمد
(۴۵) علم الاخلاق — از مولوی احسان احمد

مطبوعہ انجمن ترقی اردو

(۱) فلسفۂ جذبات — از مولانا عبدالماجد دریابادی
(۲) بقول زردشت — از ڈاکٹر منصور احمد
(۳) تنقید عقل محض — از ڈاکٹر سید عابد حسین
(۴) فلسفۂ اجتماع — از مولانا عبدالماجد دریابادی
(۵) تاریخ اخلاق یورپ — از مولانا عبدالماجد دریابادی
(۶) داستان دانش — از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
(۷) مکالمات افلاطون — از ڈاکٹر سید عابد حسین
(۸) نفسیات اقوام — از مولوی معتضد ولی الرحمٰن

مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ

(۱) مبادی فلسفہ — از مولانا عبدالماجد دریابادی
(۲) فہم انسانی — از مولوی عبدالباری ندوی
(۳) مبادی علم انسانی — از مولوی عبدالباری ندوی
(۴) برکلے — از مولوی عبدالباری ندوی

(۵) مکالمات برکلے — از مولانا عبدالماجد دریا بادی

(۶) مقالہ روسو — از ظفر حسین خاں

(۷) تصوف اسلام — از مولانا عبدالماجد دریا بادی

مطبوعہ ہندوستانی اکیڈمی، یو، پی۔ الہ آباد

(۱) فلسفۂ نفس — از مولوی ضامن نقوی

(۲) ہم آپ — از مولانا عبدالماجد دریا بادی

مطبوعہ مکتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

(۱) نفسیات عنفوان شباب — از ڈاکٹر سید عابد حسین

مطبوعہ نول کشور پریس لکھنؤ

(۱) ذہنی امتحانات — از ظفر حسین خاں

دیگر متفرق کتب فلسفہ

(۱) فلسفہ برگساں — از میر حسن الدین

(۲) شوپن ہار — از مجنوں گورکھپوری

(۳) تاریخ جمالیات — از مجنوں گورکھپوری

(۴) ابطالِ مادیت — از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۵) مقدمہ مابعد الطبیعیات — از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۶) قنوطیت — از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۷) الحیات والموت فی فلسفۃ الاقبال — از محمد حسن الاعظمی

(۸) فلسفۂ عجم — از ڈاکٹر اقبال

(۹) فلسفہ کی پہلی کتاب — از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۱۰) نفسیاتِ خواب — از مولوی معتقد ولی الرحمٰن

ایک مشرقی کتب خانہ } مترجمہ مبارز الدین رفعت۔ اس کتاب میں ہندوستان کے مشہور کتب خانہ خدا بخش بانکی پور پٹنہ کا اجمالی تعارف کرایا گیا ہے۔ اور کتب خانہ کے عربی فارسی نوادرات کی ایک فہرست بھی ترتیب دی گئی ہے جس سے ایک نظر میں پورا کتب خانہ نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے۔

یادگار حالی } مرتبہ بیگم صالحہ عابد حسین نواسی خواجہ صاحب مرحوم۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے پیش لفظ کے ساتھ۔

"یہ خواجہ صاحب کی مطلوبہ سوانح عمری نہیں ہے لیکن مطلوبہ سوانح عمری کا ایک ایسا قیمتی مواد ہے جس سے زیادہ مستند مواد ہمیں نہیں مل سکتا تھا ہمیں بیگم صالحہ عابد حسین کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے یہ خاندانی امانت قلم و قرطاس کے حوالہ کرکے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دی۔"

ابوالکلام آزاد

طباعت لیتھو۔ قیمت چار روپے چار آنے۔